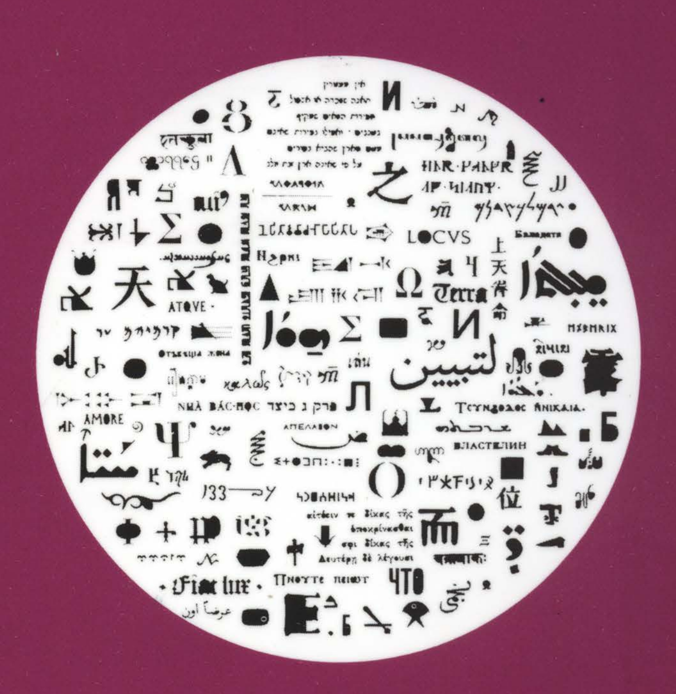




المملكة المغربية
جامعة محمد الخامس - أكدال
منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط
سلسلة : ندوات ومناظرات رقم 135

حضارة الشرق القديم
بين
علم الآثار وحفريات الإبداع



تنسيق
أحمد شحلان وإدريس اعبيزة

هذا الكتاب

تفرع درس هذه الندوة فروعا ثلاثة: فرعا اهتم باللغات الشرقية أركيولوجيا وتاريخا وعقائد، في أبحاث قائمة الذات أو في قراءات ناقدة. وفرعا اهتم بالفارسية خاصة، لغة وأدباً. وشكلت اللغة الفينيقية موضوعَ الفرع الثالث. وتمثلت مجريات هذه المائدة في العناوين التالية:

"من اللسانيات إلى علم الآثار: اللغة العبرية أنموذجا"، "فيلولوجيا الساميات وموقعها من دراسات الشرق القديم"، "التفاعل الحضاري الديني واللغوي بين الشرق القديم ومنطقة وادي النيل": قراءة في كتاب "آلهة مصر العربية"، "سعديا بن يوسف الفيومي حلقة وصل بين الثقافتين العبرية والعربية"، "من قانون حمورابي إلى الوصايا العشر التوراتية وشريعة العهد الجديد"، "أساطير التوراة الكبرى وتراث الشرق الأدنى القديم"، "الرؤى والمعارج في آداب الشرق القديم: سفر أخينوخ أنموذجاً"، "العقيدة والتشريع في حضارة الشرق القديم"، "الزرادشتية بوصفها تعبيرا عقائديا وفكريا في الشرق القديم"، ؛اللغات الإيرانية القديمة"، "الشهنامة إحدى روائع الأدب العالمي"، "المغرب القديم في الآداب الفينيقية: قراءة جديدة في رحلة حنون".

هذه مواضيع هذه الندوة الاستشراقية، وهي بحوث جمعت بين القراءة والعرض والتحليل والنقد وإيراد النصوص الدالة، أراد منها أصحابها، وأصبحوا يكونون في هذا النوع من الدراسة، مدرسة مغربية مميزة، تأكيد قدمهم الراسخة في هذا الباب، وأرادوا في نفس الآن أن يبرهنوا على شيئين اثنين: الانفتاح على ثقافة الآخر وإبداء الرأي فيها بوعي وروية، والاعتزاز بالأصول والأصالة ونُبْل المعتقد.

حضارة الشرق القديم
بين
علم الآثار وحفريات الإبداع





منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط
سلسلة: ندوات ومناظرات رقم 135

حضارة الشّرق القديم
بين
علم الآثار وحفريّات الإبداع

تنسيق
أحمد شحلان وإدريس اعبيزة

الكتــاب : حضارات الشرق القديم بين علم الآثار وحفريات الإبداع
سلسلــة : ندوات ومناظرات رقم 135
تنسيــق : أحمد شحلان وإدريس اعبيزة
الناشــر : كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط
الغــلاف : إعداد عمر أفا

الطبــــع : مطبعة النجاح الجديدة - الدار البيضاء
التسلسل الدولي : ISSN 1113 - 0377
ردمــــــك : 9981-59-123-8
الإيداع القانوني : 2006/2370
الطبعــــة : الأولى 1427هـ/2006م

طبع هذا الكتاب بدعم من برنامج التعاون
بين الكلية ومؤسسة كونراد أدناور

فهرس المحتويات

مقدمة

يمثل مضمون هذا العنوان الكتاب الرابع الذي يرى النور من سلسلة الموائد المستديرة التي تنظمها كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط ومؤسسة كونراد أديناور والجمعية المغربية للبحث في الدراسات الشرقية. تفرع درس هذه المائدة فروعا ثلاثة : فرعا اهتم باللغات الشرقية أركيولوجيا وتاريخا وعقائد، في أبحاث قائمة الذات أو في قراءات ناقدة. وفرعا اهتم بالفارسية خاصة، لغة وأدبا. وشكلت اللغة الفينيقية موضوع الفرع الثالث.

وهكذا كان أول بحث بعنوان "من اللسانيات إلى علم الآثار : اللغة العبرية أنموذجا"، وفيه نظر الأستاذ عبد الكريم بوفرة في كثير من الأبحاث الحديثة التي جعلت كتاب التوراة مرتكزا لحاضر إسرائيل اليوم، وقد قصد كثير ممن لهم اليوم رغبة في الجمع بين السياسة والدين، أن يبحثوا في العلوم ذات الصبغة القطعية مثل علم الآثار وعلم الجينات وعلم الألسن، لعلهم يؤكدون حقائق عجز علم اللغة العبرية والتفسير وتأويل رجال الدين الأحبار ورجال اللاهوت عن إثباتها. يأتي بعده بحث الأساتذة نزهة الزبيري بعنوان "فيلولوجيا الساميات وموقعها من دراسات الشرق القديم". وفيه وقفت الباحثة على ما انشغلت به جماعة من المستشرقين الكلاسيكيين مما هو من خاصة الشرق القديم، فتحدثت عن قراءتهم لما خلفته أرضه في مواقع تنقيباتهم وما وضعوه في تاريخه وما بحثوا في مدوناته الدينية القديمة وفي مجمل اللغات الشرقية في كل أسرها، سامية ولغات أسيوية. وذكرت بما وضعوا من مقدمات في مناهج الفيلولوجيا والبحث، مع ما رافق ذلك من تصنيف للمخطوطات ونشر للنصوص ووضع لمدونات المعاجم وكراسات الأنحاء والمقارنات النحوية وترجمات النصوص وغير ذلك. وأعدت الباحثة سعاد الكتبية قراءة عنونتها "التفاعل الحضاري الديني واللغوي بين الشرق القديم ومنطقة وادي النيل". قراءة في كتاب "آلهة مصر العربية". القراءة تحليل لكتاب الباحث الرصين علي فهمي خشيم. والدكتور خشيم في كتابه هذا رجع إلى كثير من المصادر التاريخية والمدونات اللغوية والأبحاث الفيلولوجية، يريد من كل ذلك أن يثبت أن سكان مصر القدامى ما كانوا إلا امتدادا للوطن العربي لا فرق بين شرقه وجنوبه، وأنهم امتداد له، عادات ودينا ولغة. وتحدث الأستاذ سعيد كفايتي في بحثه "سعديا بن يوسف الفيومي حلقة وصل بين الثقافتين العبرية والعربية" عن علم من أعلام اليهود ممن عاش في مصر القرن التاسع–العاشر الميلاديين، فبين كيف تأثر هذا العلم بالثقافة العربية ونهج نهج المفسرين المسلمين في تفاسيره التوراتية ومؤلفاته المعجمية ومنهاجه الكلامي. واهتم الأستاذ أحمد شحلان بالتشريع التوراتي في العنوان : "من قانون حمورابي إلى الوصايا العشر التوراتية وشريعة العهد الجديد". وأوضح أن مدونة التوراة في شكلها الحالي لم تكن إلا جماعا لما عرفه الشرق القديم من فعل إنساني حضاري. صحيح أن التوراة تتضمن أصولا سماوية، غير أن ما طرأ عليها غير الكثير في الأصول، وأضاف إليها الكثير بدءا من موروث سومر إلى تراث فلسطين، ثم تعدى الأمر ذلك إلى الأناجيل، مما جعل الغرب يعتبرون حضارتهم "حضارة يهودية مسيحية". حقائق بحثية وحفريات تجلت معالمها أيضا في قراءة كتاب "أساطير التوراة الكبرى وتراث الشرق الأدنى القديم" للأستاذة السعدية المنتصر، وهو كتاب تناول بالتحليل ثلاث قضايا أساسية هي الخلق والجنة والدار الأخرى والطوفان. وقد أدرج الكتاب هذه القضايا في سياق الأساطير لا من حيث قضايا وردت في الكتب السماوية الحق، ولكن باعتبار أن مدوني التوراة عندما دونوا، رجعوا إلى تراث الشعوب القديمة فمزجوه مزجا ووضعوا للناس ما أصبح معروفا باسم التوراة. ويتجلى تداخل ثقافة الشرق القديم بكل أبعادها في بحث "الرؤى

والمعارج في آداب الشرق القديم، "سفر أخينوخ نموذجا" للأستاذ عبد الرحيم حيمد. فسفر "أخينوخ" الذي اتخذه الباحث أنموذجا، يمثل عنده ملتقى ومنطلقا لمعارف ما بين النهرين ومصر والشام وإرث الإغريق، ويذكر بتداخل ثقافة الشرق أيضا بعد عصر الإسلام. فأخينوخ يصير في الثقافة الإسلامية النبي إدريسا، ويتردد اسمه في كتب التفسير، وأصبح من شخوص الغنوص والتصوف في تراث الديانتين اليهودية والإسلام. ويتمثل غنى الشرق في قراءات الأساتذة رشيدة فؤاد في "العقيدة والتشريع في حضارة الشرق القديم" وهي قراءة في مراجع هي بطبيعتها موسوعية، ونظرت بتفصيل في تاريخ الشرق القديم بكل اتساعه وامتداده، وأشارت إلى بزوغ المعارف الإنسانية فيه على اختلاف أنواعها، وإلى تدرج العقائد من تعدد إلى وحدانية.

وتبدأ بحوث الدراسة الفارسية بـ "الزرادشتية بوصفها تعبيرا عقائديا وفكريا في الشرق القديم" للأستاذ حسن المازوني. والزرادشتية، نسبة إلى زرادشت ذي المولد الغرائبي في القرن السادس ق.م. في أدربيجان. وأصل كتابها "أفستا" أقوال زرادشت أضيفت إليها أقوال تلامذته على مدى العصور. وهو واحد وعشرون سفرا. مضمونها جميعاً أخلاق وتشريعات وعلوم. ولها لواحق هي "زند" و"بازند". ولم تختف هذه الزرادشتية اليوم، ويسمى أتباعها "البارسيون" وهم في أماكن متعددة من الشرق في مناطق من إيران وعدن والهند، بل لهم من يمثلهم في البرلمان الإيراني. ومن الزرديشية ننتقل إلى لغة فارس التي حرر بإحدي لغاتها كتاب الأفستا. ونظر في أمرها الأستاذ فؤاد ساعة في بحث عنوانه "اللغات الإيرانية القديمة". وهذه اللغات ذات أصول هندو-أوروبية مرت بأطوار متعددة، ونقلت آثارا كثيرة من موروث الشرق القديم. وكان للغة الآرامية في اللغة الفارسية القديمة كبير أثر، كما أن الخط المسماري الأكادي كان حرفا مستعملا في هذه بعد أن حولته من رمز مقطعي إلى حرف ذي صوت واحد وكتبت به من اليمين إلى اليسار مع ثلاث علامات للحركات. ويدل على غنى وقوة اللغة الفارسية بحث الأستاذ محمد اللوزي "الشهنامة إحدى روائع الأدب العالمي" لأبي القاسم الفردوسي الذي ولد في قرية من قرى طوس (ق. 4-5هـ). بدأ الشهنامة أحد شعراء البلاط يدعى الدقيق (ق. 4هـ) غير أنه اغتيل فأتمها الفردوسي في ستين ألف بيت من الشعر من وزن المتقارب، واستغرق تحريرها ثلاثين سنة. ويعد أسلوبها من أرقى الأساليب نظما وشعرا، "وهي بإيجاز كتاب أدبي حافل بالملامح الوطنية وفنون الفصاحة والبلاغة وكنز من المفردات الفارسية". وتتضمن الشهنامة في ديباجتها سردا من بدء الخليقة حتى السلطان محمود الغزنوي، مرورا بمدح النبي ﷺ. وفيها فلسفة وأخلاق وحكمة وعقائد. وتتضمن وصفا للحياة الفارسية في تاريخها.

الفرع الثالث من المائدة مثله موضوع محمد رضوان العزيفي "المغرب القديم في الآداب الفينيقية : قراءة جديدة في رحلة حنون". وقد اعتمد الباحث رحلة حنون مختصرة في لغتها البونيقية التي ظلت مستعملة في الشمال الإفريقي خلال القرن السابع ق.م. وهي رحلة استكشافية وصف جزء منها الساحل الأطلنتي المغربي ما بين 500 و480 ق.م. وكانت هذه الرحلة حدثا كبيرا صحب فيه حنون ستين سفينة وعددا من الخلق بلغ ثلاثين ألفا. مساهمة الباحث هي ترجمة للقسم الخاص بالمغرب، لم يكتف الباحث بالترجمة وحدها، لكنه تعرض لكل قضايا الرحلة، تأليفا ولغات وتحقيقا وتشكيكا، مع درس أكاديمي عميق لما ورد فيها من أحداث وإشارات للمواقع، مما أفاد وأقنع.

هذه مواضيع هذه الندوة الاستشراقية، يأتي بعدها غيرها مما هو ثمرة لأكثر من عشر ندوات، في الجزء المقبل إن شاء الله.

أحمد شحلان

من اللسانيات إلى علم الآثار (الأركيولوجيا) : اللغة العبرية نموذجا

عبد الكريم بوفرة
كلية الآداب والعلوم الإنسانية – وجدة

1- ما العلاقة بين اللسانيات وعلم الاثار ؟ وهل تستطيع مجموعة من النقوش والكتابات وأنماط العيش وأشكال البناء والأواني والقلاع ... وغيرها من شواهد الماضي أن تنقل لنا وضعية المجتمعات القديمة من الناحية اللغوية الصرفة ؟ وكيف يمكن أن ننطلق من مجموعة من النماذج الصوتية في غياب الناطقين الأصليين بها ؟ ألسنا أمام وضعية صعبة جداً تتطلب منا إعادة تصور اللغة انطلاقاً من شواهد صامتة (إن وجدت) ؟ وما علاقة هذا التصور بفكرة La reconstitution ؟

هذه الأسئلة – وغيرها كثير – تمثل في نظرنا الإطار النظري العام الذي يمكن أن ندرج فيه حديثنا عن اللغة العبرية في علاقاتها المتعددة والمتشعبة والمتشابكة بكم هائل من المعارف من الناحية التارخية والدينية والأدبية واللغوية والأسطورية والنفسية والرمزية ...ويعود هذا الارتباط إلى طبيعة العبرية في علاقتها بالمجموعة البشرية التي اتخذتها أداة أساسية في التواصل اليومي.

1.1- ونعتقد أن عملية الجمع بين اللسانيات وعلم الآثار في حالتنا هاته تعبر – في نهاية المطاف– عن فكرة **التداخل** فيما بين المناهج أولا، أي L'interdisciplinarité، ثم **التقاطع** فيما بينها ثانيا أي La transdisciplinarité.

فمناهج البحث الحديثة تسعى هذا المنحى، وذلك لأجل تجاوز الأزمة التي يعرفها العلم الحديث في الغرب بصفة عامة. ونعني بالأزمة هنا انسداد آفاق البحث من الناحية المعرفية الصرفة، وذلك نتيجة لغياب تام لمجموعة من القيم الروحية والأخلاقية عند الإنسان المعاصر. وتعبر الأزمة أيضاً عن سعي هذا الإنسان للبحث عن معنى لمسألة "الهوية"، أي الانتماء بمعناه الثقافي العام.

فالتداخل والتقاطع يدلان معاً على وجود أزمة من ناحية، وعلى البحث عن قيمة أخلاقية جديدة / أو قديمة من ناحية أخرى.

فحينما يتحدث عالم الاجتماع الفرنسي Edgar Morin (1999) [1] مثلاً عن ضرورة إصلاح النظام التعليمي في فرنسا، فذلك من أجل البحث عن مخرج للأزمة التي تتخبط فيها المدرسة التربوية الفرنسية. وقد أثبتت الطريقة التقليدية التي تقوم على شحن دماغ التلميذ بمجموعة من المعارف عدم جدواها، لذا يسعى هذا الباحث إلى صياغة جديدة في تلقين الطفل في فرنسا. لذا نجده يطرح فكرة La tête bien faite مناقضة للفكرة المعروفة La tête bien pleine ويصبح رهان البحث الأكبر – نتيجة لذلك – هو إعادة التفكير في أي إصلاح تربوي أولاً، ثم إصلاح التفكير ثانيا، أو ما يسميه ثنائية :

Repenser la réforme et réformer la pensée.

2.1- غير أن البحث عن نوع من العلاقة بين اللسانيات وعلم الآثار يتجاوز مسألتي الأزمة والهوية في حالة العبرية والفكر اليهودي عموماً. فالتاريخ القديم بالنسبة لليهودي هو المرجعية الأساسية من أجل إثبات **شرعية دينية وجودية،** لاترتبط بالفضاء الجغرافي فقط، ولكن بالوجود الإنساني فوق الكون عموما.

ويتم البحث بل التدليل على وجود مثل هذه الشرعية الدينية – التاريخية – الوجودية بالرجوع إلى آثار منقوشة ومكتوبة تثبت حضور المجموعة العبرية الفعلي والإيجابي في هذه المنطقة الجغرافية أو تلك، بل في هذه النظرية الفكرية أو تلك.

---

(1) Edgar Morin, "La tête bienfaite", Ed. du Seuil, Paris. 1999, p. 160.

ومن مظاهر البحث عن تلك الشرعية في التصور اليهودي :

– إبراز المرجعية اليهودية في الكثير من التصورات الفكرية .

– إرجاع المسيح عليه السلام إلى أصوله اليهودية.

– إرجاع فكرة التوحيد الموجودة في الديانات السماوية إلى الديانات اليهودية Abrahamisme [(2)].

ومن مظاهر هذا التوجه أيضا إعادة الاعتبار ثقافياً وفكرياً ودينياً لمجموعة من المفكرين اليهود. فالفيلسوف Baruch Spinoza (1632-1677) حاضر اليوم بشكل مثير للانتباه في كثير من الدراسات[(3)] باعتباره رمزا لليهودي السيء Un mauvais Juif، ولكنه يبقى يهودياً في نهاية الأمر. ولعل هذا السبب هو الذى دعا Davia Ben Gourion (1886-1973) غداة إعلانه قيام إسرائيل– الحاخامات إلى رفع ألـ **חרם** (الإبعاد من الجماعة) عن Spinoza.

ويتزامن مثل هذا التصور مع تصورات أخرى تضع شخصية المسيح عليه السلام في إطار المرجعية اليهودية الصرفة مثلما تفعل Marie Vidal (1999) [(4)] و Armand Abécassis (1996) [(5)] مثلا.

---

(2) عالجنا هذه المسألـة في مقال سابق، أنظر : عبد الكريم بوفرة : 2001ب ؛ Spinoza اللغوي. (يُنشر لاحقا).

(3) انظر مثلا :

- Abdelkrim boufarra : 2000. Réponse à Maxime Rodinson, p. 6. In : Demain (Maroc), n° 21. Du 23/09/2000.
- André Scala : 1988. Spinoza. Editions Les Belles Lettres. Paris.
- Steven Nedler : 1999. Spinoza : a life. Cambidge University Press.
- Alain Minc : 1999. Spinoza, un roman juif. Editions Gallimard, Paris.
- Ami Bouganim : 2000. Le testament de Spinoza. Editions Du Nadir. Paris.
- Eliezer Ben Rafael : 2001. Qu'est ce qu'être juif ? Editions Gallimard, Paris.
- Yirmiyahu Yovel : 1991. Spinoza et autres heretiques. Editions du Seuil. Paris.
- Yirmiyahu Yovel : 2001. Les Juifs selon Hegel et Nietzsche. Editions du Seuil. Paris.
- Gérald Shapiro : 2001. Les mauvais Juifs. Editions Albin Michel. Paris.

(4) - Marie Vidal : 1999. Un juif nommé Jésus. Editions Albin Michel. Paris.

(5) - Armand Abecassis : 1996. La pensée juive. Vol. 4. Méssianités : éclipse politique et éclosions apocalyptiques. Librairie Générale Française. Paris.

ولا نعتقد أن الصدفة وحدها تفسر الفكرة الرائجة الآن حول المكانات المركزية التي تحتلها التوراة من جهة، واللغة العبرية من جهة ثانية في النظرية اللسانية الغربية اليوم[6].

فلاغرو إذا كان لعلم الآثار أيضاً مكانته الخاصة في الفكر اليهودي بالنظر إلى هذا الاتجاه العام الذي يسعى إلى أن يجعل المرجعية اليهودية (بمعناها الديني واللغوي والتاريخي والثقافي والنفسي والرمزي) حاضرة بكثافة في كثير من التصورات الفكرية الغربية عموماً ويبقى علم الآثار من الجوانب الأساسية التي اهتم بها اليهود لاعتبارات سياسة وفكرية ترتبط – في مجملها– بفكرة الشرعية – الوجودية التاريخية.

3-1- يمكن إدراج الاهتمام الكبير بعلم الآثارالتوراتي L'Archéologie biblique ضمن تصور يهودي عام يسعى إلى اكتساب معركة تاريخية وثقافية إجمالاً. فبعد الحرب العسكرية جاء دور المعركة اللغوية (على مستوى المصطلحات) والمعركة الإعلامية (على مستوى الصورة) والمعركة الأثرية (الانتقال من مفهوم التوراة المكتوبة إلى مفهوم التوراة الحجرية) De la Bible écrite à la Bible des pierres.

ويقترح Jacques Attali (2000) [7] – مستشار الرئيس الفرنسي السابق François Mitterand أن أرض فلسطين تشمل اليوم الأنواع الثلاثة من الصراع الذي سوف يميز القرن 21، وهذه الأنواع هي :

– صراع ديني.

– صراع الشمال ضد الجنوب (الدول الغنية ضد الدول الفقيرة)

– صراع من أجل امتلاك الثروات الطبيعية (منها الماء على وجه الخصوص).

---

(6) انظر : عبد الكريم بوفرة : 2001 أ. مكانة العبرية في النظرية اللسانية – مقدمة عامة – مجلة **AMECLUF**. السنة 1، العدد 1. مراكش. (في الطريق إلى النشر).

(7) صرح Jacques Attali بذلك لإذاعة .France Info يوم 2000/10/24.

وانطلاقاً من هذا التصور لا نستغرب اليوم تلك الدعوات التي تؤكد على الحضور اليهودي في فلسطين انطلاقاً من التسميات الجغرافية التي تعطي لمختلف مناطق فلسطين مثل يهودا و السامرة والجليل والنقب في (العبرية :
ארץ ודאל ירושלים-תד[5] הרה חומה מעלי אדומים

ولعل الاهتمام بالجانب اللغوي هو الذي دفع Jean-Pierre Allali (2001) [8] للحديث بإسهاب عن شخصية محورية في اللغة العبرية، ونعني **אליעזר בן יהודה** ولعل هذا الاهتمام أيضاً هو الذي يفسر ظهور قناة فضائية رقمية يهودية في فرنسا اليوم، وتسمى TFJ، وقد انطلق بثها الخميس 05 إبريل 2001 ضمن باقة TPS. وغير خاف هنا التأثير الإعلامي الكبير الذي أحدثته صورة الطفل الشهيد محمد جمال الذرة.

2- علم الآثار التوراتي

يسعى هذا العلم إلى إثبات شرعية تاريخية للمجموعة العبرية على أرض فلسطين من جهة كما إلى «تهويد» كثير من الأماكن العربية الإسلامية من جهة ثانية.

ولعل اجتماع رؤساء هيآت الآثار العرب في مقر الجامعة العربية بالقاهرة (من 2001/04/25 إلى 2001/04/27) كان الغرض منه وضع استراتيجية موحدة من أجل حماية الآثار والتراث الثقافي لمدينة القدس خصوصاً. ويتوقع الآثاريون أن تتقدم إسرائيل ثانية بلائحة تضم 28 موقعا أثريا فلسطينيا بدعوى أنها آثار إسرائيلية، وذلك خلال الدورة 25 لمؤتمر التراث العالمي الذي يعقد في فلندا في شهر دسمبر 2001 . وقد قدمت إسرائيل الطلب نفسه خلال الدور 24 التي عقدت في استراليا بين 27 نوفمبر و02 دسمبر 2000.

إن حرص إسرائيل الكبير على إثبات شرعية تاريخية للحضور اليهودي في فلسطين جعل الآثاريين اليهود يبحثون عن سفينة نوح في جبل أرارات (تركيا)، وعن ثابوت العهد على تلال نهر الأردن، وعن البقرة الحمراء في البحر الميت مثلاً. وقد حاول كثير من هؤلاء الآثاريين اتباع الخطوات الأربعة المتبعة في كل بحث أركيولوجي، وهي :

---

(8) Jean-Pierre Allali : 2001. Les Emraudes de l'Etoite. Editions L'Harmattan ?. Paris

البحث والتنقيب .

الحفريات .

الدراسة، التفيسر والمحافظة على الآثار.

نشر نتائج البحث والتنقيب.

1-2- وقد أولت الحركة الصهيونية السياسية المعاصرة هذا البحث الأركيولوجي أهمية خاصة، لدرجة يمكن الحديث فيها عن الصهيونية في علاقتها بالبيئة كما يقول Jérôme Tubiana (1998) [9]. فمند بداية القرن 20 قام **קרן קימת לישראל** (K.K.L) "الصندوق القومي الإسرائيلي" في مرحلة أولى بشراء الأراضي في فلسطين كما تصور ذلك Theodore Herzl (1860-1904). واليوم يقوم هذا الصندوق بعملية تشجير مكثفة لفلسطين. والهدف هو إعادة تصور أرض كنعان كما كانت في الماضي قبل فترة الشتات Diaspora. وهكذا انطلق منذ ستينات القرن 20 مشروع Haï Bar ويرأسه Dan Peri. ويهدف هذا المشروع إلى إعادة توطين جميع الأنواع الحيوانية والنباتية التي كانت معروفة في أرض كنعان، وذلك بالاعتماد على التوراة، وهكذا تتحول التوراة من كتاب ديني إلى تاريخ طبيعي لفلسطين.

ولكن كيف يتم اعتماد مثل هذه المشاريع فوق أرض يقسمها الآثاريون إلى حقب جيولوجية تاريخية ضاربة في القدم[10] ؟

فهناك **العصر البرونزي**، وفيه :

العصر البرونزي المبكر : 3200-1550 ق.م.

العصر البرونزي الانتقالي : 2300-2000 ق.م.

العصر البرونزي المتأخر : 1550-1200 ق.م.

وهناك **العصر الحديدي**، وفيه :

---

(9) Jérôme Tubiana : 1998. Le syndrôme de l'Arche de Noé. P. 114-116. in : Le point. n° 1369. Du 12/12/1998.

(10) زياد منى : 2000. مئة عام من التنقيبات الآثارية في فلسطين. ص. 94. **مجلة شؤون عربية**، رقم 104. ص.ص : 89-101. دسمبر 2000 القاهرة.

العصر الحديدي الأول : 1200-1000 ق.م.

العصر الحديدي الثاني : 1000-900 ق.م.

العصر الحديدي الثالث : 900-700 ق.م.

2-2- ومما يثير الانتباه الكم الهائل للمؤسسات والمعاهد والهيآت الأوروبية التي اهتمت بالبحث الأركيولوجي في فلسطين. فالمدرسة التوراتية التقليدية كانت تبحث عن «دليل» أثري يؤكد صحة الأحداث الوارد ذكرها في التوراة، وكانت تعتبر التوراة كتاباً تاريخياً. وقد جاء رواد هذه المدرسة إلى فلسطين وهم يحملون التوراة في يد والمجراف في اليد الأخرى. ونذكر من بين هؤلاء الباحثين :

- William Foxell Albright, Bright, Alt, Noth, Mendenhall, gottwald...

وهناك مدرسة أخرى كانت تنطلق في تنقيباتها من التوراة أساساً، ولكن هذا لم يمنعها من إعادة النظر في الكثير من الإشارات الجغرافية كما يذكرها «الكتاب المسيحي» (بالمعنى المسيحي أساساً)، ومن بين رواد هذه المدرسة نذكر على سبيل المثال فقط :

Ahlstrom, Lemche, Finkelstein, coote, Whitelam, tompson, Dever...

وهناك مدرسة ثالثة كانت تعتمد النقد النصي Textual Criticism ضمن إطار علم نقد الكتاب Biblical Criticism في دراستها الآثارية. وكان هذا الاتجاه يلتقي كثيرا مع مدرسة Wellhausen الألمانية. وتعتبر الباحثة الإنجليزية Kathleen Kenyon أهم ممثلة لهذا الاتجاه، وتتزعمه اليوم الباحثة الهولندية Margreet Steiner.

وظهرت مؤسسات أخرى اهتمت بالبحث الأركيولوجي، ومنها :

L'Ecole biblique et archéologique française (1920), dirigée alors par le Père Roland De Vaux.
Le Centre de recherche française de Jérusalem, fondé par Jean Perrot.

بالإضافة إلى معاهد أخرى : أمريكية وبريطانية وألمانية.

كما أنشأت الجامعة العبرية في القدس – التي تم تأسيسهاسنة 1925 – قسماً خاصاً بالأركيولوجيا، وقد عرف تطورا مند الثلاثينات من القرن 20، خصوصاً بعد هجرة بعض الأساتذة اليهود من أوروبا إلى فلسطين، ونذكر من بين هؤلاء :

Eliezer Sukenik, Nahman Avigad...

وتطور البحث في هذا المجال منذ سنة 1945 حينما انطلق تدريس مادة الجغرافيا التاريخية مع الأستاذ Benjamin Mazar.

وقد تواصل الاهتمام بالآثار عند اليهود، نظراً للعلاقة بين التوراة و الأطفال اليهود في المدارس الإسرائيلية، إذ كان لا بد من «إثبات» الحقيقة التاريخية للكتاب الديني، بل أصبح كل קיבוץ (مجموعة سكنية) يتوفر على باحث أركيولوجي.

3.2- ووصل الهوس بالأركيولوجيا لدرجة أن بعض المسؤولين الصهاينة انتدبوا أنفسهم باحثين آثاريين، وبرز زعيمان اثنان في هذا المجال، وهما : Moshe Dayan وزير الحرب السابق وYihiel Yadin نائب رئيس الوزراء الإسرائيلي والقائد العسكري المعروف.

ويمكن الحديث –في هذا الإطار– عن بعض المغامرات التي كان يقوم بها بعض الباحثين عن الشهرة، مثل التاجر الثري Larry williams والشرطي السابق Bob Corniouk اللذين تسللا إلى المملكة العربية السعودية –حسب زعمهما– بحثاً عن الذهب الذي تركه العبريون في صحراء سيناء، وهم في طريقهم وراء النبي موسى إلى «أرض الميعاد». وقد اعتقدا أن جبل اللوز – قرب مدينة تبوك شمالي الحجاز – هو المكان الذي استلم فيه موسى ألواح الوصايا[11].

وتصل الهواية ببعضهم لدرجة تتحول فيها التوراة إلى مجرد نسخة من الحضارة المصرية القديمة. وهكذا يصبح أخناتون وهو الفرعون الذي كان يؤمن بالإله Aton – هو – إبراهيم، وزوجتاه Nefertiti وKiya هما سارة وهاجر، ورمسيس الأول هو

---

(11) Howard Blum : 1998. The Gold of Exodus. The discovery of the True Mount Sinai. Simon and Schuster. New York.

موسى، وAi هو يوسف، وSethi الأول هو يهوشوع، والهيروغليفية هي العبرية... ومثل هذا الهذيان نجده عند Messod et Roger Sabbah (2000) [12].

4.2- إن الخلط المقصود بين البحث الأثري والتصورات الإديولوجية التي تحاول أن توجد فوق أرض فلسطين شواهد تاريخية على الحضور العبري المتصل هناك، يقودنا إلى إعادة طرح السؤال حول علاقة التوراة بالأحداث التي ترويها، أي قيمة التوراة من الناحية التاريخية. وبعبارة أخرى، هل يمكننا اعتبار التوراة مصدراً تاريخياً صادقاً وأميناً في الوقت نفسه؟ ويظل هذا السؤال هو النقطة الأساسية التي انطلق منها Françoise Briquel-Chatonnet, Pierre Bordroul (2000) [13] في كتابهما الأخير، مما يدل على أننا أمام مسألة آنية وراهنة، ونحن نلج الألفية الثالثة.

لذا فإن الحديث عن عبث أحبار اليهود عن قصد بالكتاب الذي أنزل على النبي موسى عليه السلام انطلاقاً من أوجه عديدة، منها التحريف على مستوى النص، والتحريف من حيث المعنى أي التأويل، والتلاعب بالوثائق المكتوبة، والزيادة والنقص في رواية الحدث التاريخي أصبح يطرح بحدة الآن كما يعتقد وليد مدفعي (2001) [14].

ولكن أهم تدخل من طرف الأحبار هو التحريف على مستوى اللغة العبرية نفسها.

3- من علم الآثار إلى اللسانيات.

يعتقد كمال الصليبي (1990) [15] أن العبرية لم تكن بالنسبة لليهود إلا لغة يتعلمها الخاصة منهم لقراءة النصوص المقدسة وممارسة الطقوس الدينية. أما اللغة

---

(12) Messod et Roger Sabbah : 2000. Les secrets de l'Exode. Editions Jean-Cyrille Godefroy. Paris.

(13) Pierre Bordreuil et Francoise briquel-Chatonnet : 2000. Le Temps de la Bible. p. 45. Editions Fayard. Paris.

(14) وليد مدفعي : 2001. عـودة اليهود إلى الموسوية الروحية. ص. 20. **مجلة جسور**. رقم 53. ص ص. 18-23. القاهرة.

(15) كمال الصليبي : 1990. **حروب داود**. ص. 12. دار الشروق للنشر والتوزيع. عمان ـ الأردن. وأنظر أيضاً، سهيل زكار : 2001. التوراة ليس كتاب الله بل كتاب عزرا والحاخامات. ص. 51. **مجلة ميرا**. العدد 17. السنة 2. ص ص. 48-51. أبريل 2001. دمشق.

الشائعة فيما بينهم فكانت الآرامية، ويسميها الإِرَمِيَة قياساً على الضبط القرآني لاسم شعب، هو إِرَمَ كما هو وارد ذكره في الآية 7 من سورة الفجر.

ويشير كمال الصليبي أن عملية جمع نصوص التوراة وتحقيقها ما كادت تنتهي حتى بدأ العمل في نقل تلك النصوص على المستويين الشفوي والكتابي إلى اللغة الآرمية (الإرمية) ، وهنا إشارة إلى Targoum، وذلك حتى يصبح محتوى تلك النصوص مفهوماً لدى العامة.

فكيف يمكن لعلم الآثار أن يقوم دليلاً على إثبات شرعية تاريخية أو دينية إذا كانت اللغة العبرية تثير أسئلة ترتبط بطبيعة وجودها وحضورها، وذلك قبل الحديث عنها باعتبارها أداة أساسية في التواصل بالنسبة للمجموعة العبرية ؟

1.3- ولعل صعوبة الخوض في العلاقة العبرية باليهود هي التي دفعت بكثير من الاتجاهات اللسانية إلى الحديث – بصفة عامة – عن مكانة العبرية في النظرية اللغوية الغربية (سبقت الإشارة إلى هذه المسألة).

2.3- بل تطور الحديث اليوم عن مكانة اللغة العبرية في كل تصور بمفهوم يرتبط بمفهوم اللغة الكاملة أولاً، ثم اللغة الشاملة ثانياً، كما أشرت إلى ذلك في مناسبة سابقة[16].

3.3- لعل هذه الأسئلة – وغيرها كثير– هي التي دفعت بعض الباحثين إلى تجاوز مجال علم الآثار، وعدم الاقتصار عليه وحده. وتكشف هذه الوضعية الحالة التي تعيشها بعض العلوم من جهة، كما تكشف صعوبة إيجاد أدلة مقنعة بكثير من المزاعم التي يقوم عليها التصور اليهودي في الميدان الأركيولوجي مثلاً.

---

(16) انظر : عبد الكريم بوفرة : 2001ب. من المعجم العبري الحديث إلى معجم اللغة المثالية. **ندوة المعاجم الثنائية اللغة.** الدار البيضاء 9-10 أبريل 2001.

ولهذا السبب تم اللجوء إلى بعض العلوم الأخرى أملاً في اكتشاف مخرج «مشرف » ومقنع لحالة الأزمة هاته. ذلك أن السؤال العويص الذي كان يحتاج إلى إجابة يعود إلى التاريخ البشري القديم السابق لعمليات البناء و التشييد و الكتابة كما يقول الباحث Luca Cavalli-Sforza (2001) [17].

لذا يتم اللجوء اليوم إلى دراسة الآثار إلى جانب ADN وتنويعاتها من فرد إلى فرد. وقد مكنت تلك الاحتفالات من الوقوف على مجموعة من الخصائص الخفية التي تنتقل من جيل إلى آخر. إن فك ألغاز الجينات الموجودة لدى الإنسان تمكن الباحثين من إعطاء فرضيات حول الأجداد القدامى. وقد انطلقت الدراسات حول هذا الموضوع من فكرتين اثنتين :

الفكرة الأولى :

إذا كان الموروث الجيني Le patrimoine génétique للأب والأم يختلط بشكل كلي عند الإبن (المولود). فإنه يصعب البحث عن الجد الأول سواء كان رجلاً أو امرأة وعلى الرغم من ذلك توجد خاصية وراثية عند الأب فقط، ونقصد Le Chromosom Y الذي ينتقل من الأب إلى الإبن الذكر **فقط**.

توجد ADN في كل خلية Dans le noyau de chaque cellule. وتنتظم من خلال 23 وحدة مزدوجة 23 paires de chromosomes. وهي بذلك تتوفر على جميع المعلومات الضرورية عن كل كائن بشري حي. ويقدر العدد الإجمالي لهذه المعلومات بحوالي 3 مليار عنصر.

وقد قام الباحثون في جامعة Stanford بدراسة L'ADN انطلاقاً من Le chromosome Y عند 1000 شخص ينتمون إلى 21 منطقة في العالم. وأعطت الدراسة بعض التقديرات حول بدايات الإنسان الأولى.

---

(17) Luca Cavalli-Sforza : 2001. Adam et Eve au jardin de l'ADN, p. 34. In : **Le Monde des Débats**. n° 21, pp. 34-5. Janvier 2001.

الفكرة الثانية :

وتنطلق من Le chromosome Y أساساً. وقامت الدراسة التي قادها بعض الباحثين من جامعة Stanford بتحليل عينة شملت 1007 أشخاص، والذين ينحدرون من 25 منطقة في الشرق الأوسط وأوروبا.

وقد توصل Cavalli-Sforza ورفاقه إلى وجود علاقة مباشرة بين المجموعات البشرية التي تتشابه فيما بينها على مستوى الجينات، وبين اللغات التي تتكلم بها تلك المجموعات. ويتفق الباحث اللساني الأمريكي Joseph Greenberg مع هذه الفرضية. غير أن علماء اللغة الهندو- أوروبيين والأمريكيين استقبلوا بتحفظ كبير نتائج هذه النظرية. (وهنا إشارة إلى فكرة مركزية الغرب في علاقته بالهامش).

وبما أنه لا يوجد علاقة مباشرة بين جينات الإنسان وبين اللغة التي يتكلم بها ذلك الإنسان، فكيف يمكن تفسير الرابطة القوية بين العائلات اللغوية Les familles de langues (كما حددها كثير من اللسانيين)، وبين المجموعات البشرية (كما حددها علماء الجينات) ؟.

يقترح Merritt Ruhlen (1997) [18] جواباً يعتبره بسيطاً، وهو أن العائلات اللغوية والمجموعات البشرية المختلفة من الناحية البيولوجية تلتقي جميعها عند مجموعة من الأحداث التاريخية، بل ما قبل - التاريخية.

وينتج عن مثل هذا التصور تضافر علم الآثار وعلم الجينات واللسانيات في الكثير من الأحداث التي مرت بها البشرية. وقد تزعم هذا الاتجاه عالم الآثار البريطاني Colin Renfrew، واقترح مفهوم La Nouvelle Synthèse للحديث عن هذه العلوم الثلاثة مجتمعة. ولا يمكننا -في هذا الإطار- الحديث بإسهاب عن هذه النظرية، لأنها ما زالت في بدايتها الأولى.

ويعتقد كثير من علماء الجينات أن الإنسان الحديث هاجر من إفريقيا منذ 100 ألف سنة (وتعتبر هذه المدة الزمنية لحظة بالنسبة لعلم البيولوجيا) وقد حل ذلك الإنسان محل Le Neandertal في أروبا، وSolo في آسيا.

---

(18) Merritt Ruhlen : 1997. L'Origine des langues. p. 169. Editions Belin. Paris.

ويعتقد البعض الآخر أن أي هجرة بشرية لم تحدث خارج إفريقيا.

وColin Renfrew هو صاحب نظرية Out Of Africa، ومفادها أن إفريقيا الموجودة جنوب الصحراء الكبرى هي الأصل الذي انطلق منه الإنسان الأول. وقد ثبت من الناحية البيولوجية أن التنوع الجيني في هذه المنطقة مهم جداً، ويفوق كل ما هو موجود عند الشعوب الأخرى، ذلك أن التنوع البيولوجي يرتبط بالمنطقة الجغرافية الموغلة أكثر من غيرها في القدم.

علاوة على ذلك، اكتشف علماء الآثار أقدم بقايا للهيكل الإنساني في تلك المنطقة، كما اكتشفوا كثيراً من الأدوات والأشياء المرتبطة بذلك الإنسان.

أما من الناحية اللغوية فلازال البحث جارياً عن التقسيمات الحقيقية لمجموع العائلات اللغوية، والتي يمكن أن تعود في –نهاية المطاف – إلى موطن واحد. ولم تستطع اللسانيات إلى اليوم تحديد زمن معين– أو افتراضه على الأقل – لظهور اللغات الإنسانية على وجه البسيطة. ومما يثير الانتباه أن إفريقيا تضم أهم تنوع لغوي مقارنة بالقارات الأخرى. فهذه المنطقة – وهي صغيرة من الناحية الجغرافية بالنظر إلى القارات الأخرى تضم وحدها أربعة عائلات لغوية. وقد انتبه كثير من اللسانيين إلى وجود أوجه شبه كثيرة بين مجموعة من اللغات الإفريقية، وذلك على مساحة تصل إلى 3000 كلم، لدرجة أن الباحث الألماني Wilhelm Bleek اعتبر تلك اللغات مجرد لهجات تعود إلى ما يسميه لغة Bantoue.

ومن خصائص هذه اللغة تقسيمها للأسماء إلى أنواع بحسب الجنس، وذلك بالشكل نفسه الذي نجده في بعض الأسماء اللاتينية التي تتحدث عن المذكر والمؤنث والمحايد (كما هو حال اللغة الألمانية واللغة الروسية).

ومن الذين سايروا نظرية Colin Renfrew حول فكرة Out of Africa :

Merritt Ruhlen, Joseph Greenberg, Trombetti, Swadesh, Illich-Svitych, Dolgopolski, Starostine...

ويعيش Illich-Svitych وDolgopolski في إسرائيل اليوم، ويحاولان أن يطورا نظرية La Nouvelle Synthèse وفكرة Out Of Africa انطلاقاً من اللغة العبرية.

هذه الاتجاهات الحديثة في البحث تنطلق – عموماً – من قصور علم الآثار خصوصاً عن تفسير جغرافية التوراة والأحداث التاريخية الواردة فيها. ولعل هذه الإشكالية هي التي دفعت الباحثة الإسرائيلية Batsheva Bonne-Tamir والأستاذ الباحث في جامعة Michael Hammer : Arizona إلى محاولة دراسة التوراة بالاعتماد على نتائج علم الجينات[19] ذلك أن فلسطين خضعت لكم هائل من التقنيات، ولكن بدون جدوى.

وانطلق فريق البحث من سؤالين اثنين :

1- هل ظل اليهود قريبين بعضهم ببعض من الناحية الجينية، على الرغم من الأحداث التاريخية المضطربة التي مروا بها ؟

2- ما القاسم المشترك بين اليهود وبين غير اليهود في منطقة الشرق الأوسط ؟

وكان لعلم الجينات دور حاسم في إعطاء بعض عناصر الإجابة عن هذين السؤالين. ولكن لم يتم التوصل إلى نتائج مقنعة إلى الآن.

*** بعض النماذج :**

– من السفر الخروج (9/2-4).

שמות:ט/ג-ד:הִנֵּה יַד יְהוָה הוֹיָה בְּמִקְנְךָ אֲשֶׁר בַּשָּׂדֶה בַּסּוּסִים בַּחֲמֹרִים בַּגְּמַלִּים בַּבָּקָר וּבַצֹּאן דֶּדֶר כָּבֵד מְאֹד.

في هذه المقطع يتوجه الإله التوراتي بتحذير فرعون في حالة عدم السماح للنبي موسى بالخروج من أرض مصر مع المجموعة العبرية. فإذا رفض فرعون فإن يد الإله التوراتي سوف تضرب قطعان الجياد والحمير والجمال والبقر... بطاعون مميت.

– من سفر يهوشوع (6/5).

וְנָפְלָה חוֹמַת הָעִיר תַּחְתֶּיהָ.

وسقط سور مدينة أريحا

– من سفر يهوشوع (6/24).

---

(19) Philippe Chambon : 2000. La Bible relue et corrigée par le génétique. pp. 38-54. In : **Sciences et Vie**. n° 995. Août 2000.

וְהָעִיר שָׂרְפוּ בָאֵשׁ וְכָל-אֲשֶׁר-בָּהּ רַק הַכֶּסֶף וְהַזָּהָב וּכְלֵי הַנְּחֹשֶׁת וְהַבַּרְזֶל נָתְנוּ אוֹצַר בֵּית-יְהוָה.

وتم حرق المدينة وكل ما تحتويه باستثناء النقود والذهب والأشياء المصنوعة من النحاس والحديد التي تم حملها إلى معبد الإله التوراتي.

من سفر يهوشوع (8).

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-יְהוֹשֻׁעַ אַל-תִּירָא וְאַל-תֵּחַת קַח עִמְּךָ אֵת-כָּל-עַםהַמִּלְחָמָה וְקוּם עֲלֵה הָעָי...

هنا حديث عن السيطرة على مدينة Ai.

من سفر الملوك الأولى (1/6).

וַיְהִי בִשְׁמוֹנִים שָׁנָה וְאַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה לְצֵאת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ-מִצְרַיִם

وفي السنة 480 من خروج بني إسرائيل من أرض مصر، وفي السنة 40 لحكم سليمان على إسرائيل، تم بناء الهيكل.

تشير كثير من النصوص التوراتية ذات العلاقة بجبل سيناء إلى الأبقار. ولكن لا توجد آثار للأبقار في أرض كنعان حسب تصور زياد منى (1999) [20].

ويعتقد Zeev Herzog (2000) [21] أن شعب إسرائيل لم يقم بحملة عسكرية على أرض كعنان، ولم يورثها لأسباط إسرائيل الإثني عشر، وأن المملكة المتحدة لداود وسليمان التي توصف في التوراة باعتبارها دولة إقليمية كانت على أقصى تقدير مملكة صغيرة. كما أن الاكتشافات الأثرية تناقض بوضوح الصور التوراتية المعروفة. ذلك أن مدن كنعان لم تكن ضخمة، ولم تكن محصنة، ولم تكن شامخة كما ورد في التوراة.

---

(20) زياد منى : 1999. أرض الميعاد ليست أرض الميعاد. ص. 35. **مجلة وجهات نظر**. العدد 11. ص.ص. 32-36. دسمبر 1999. القاهرة.

(21) زئيف هرتسوغ : 2000. الحفريات أنهت أسطورة التوراة. ص. 239. **مجلة العصور الجديدة**. العدد 8. ص.ص. 232-47. أبريل. القاهرة.

أما الحديث عن بطولة المحتلين ومواجهة الأقلية للأكثرية أي المجموعة العبرية ويهوشوع ضد الكنعانيين فما هو إلا بدعة لاهوتية، ولا أساس لها من الناحية التاريخية[22].

وتعتقد عالمة الآثار الهولندية Margreet Steiner (تلميذة Kathleen Kenyon) أن مدينة داود لم تكن مأهولة في القرن 10 ق.م، هذا على أبعد تقدير[23].

وبذلك تتضاءل كثيراً فكرة قيام دولة يهودية، مركزية في فلسطين، وذلك لمجموعة من الاعتبارات، منها :

غياب أي نقش يدعم فكرة الدولة المركزية.
عدم العثور على آثار في فلسطين.
عدم وجود طرق مواصلات تعود إلى تلك الفترة.
عدم وجود خطوط مواصلات تربط مختلف أقاليم الدولة بعضها ببعض.
عدم وجود مباني كبيرة تستخدم مراكز إدارية.
غياب شواهد أخرى مثل «مخازن الحبوب».

خلاصـــة :

تظل اللغة العبرية والتوراة مادة خصبة في البحث سواء من الناحية التاريخية أو الأثرية أو اللسانيات...

ومما يثير الانتباه حقاً ذلك التشابه الكبير بين الأحداث التي ترويها والوقائع التي سجلتها كثير من الألواح والنقوش والكتابات في الرافدين وغيرها من بلدان الشرق القديم عند مجموعة من الشعوب الكنعانية والسومرية والمصرية وغيرها... لذا لا نستغرب الحضور القوي لمجموعة من الأساطير الشرقية في التوراة.

---

(22) Pierre bordreuil et al. : 2000, p. 47.

(23) زياد منى : 2000. مئة سنة من التنقيبات الآثارية في فلسطين. ص. 98. **مجلة شؤون عربية.** العدد 104، ص ص. 89-101. القاهرة.

ونلاحظ أن كثيراً من المفكرين واللسانيين والمؤرخيين والعلماء ..... اليهود يحاول اليوم الاستفادة من التطور الهائل الحاصل في المناهج والعلوم في دراسة التوراة.

وهكذا نجد اهتماماً بالتوراة من الناحية المعلوماتية الصرفة، كما نلاحظ إخضاعاً لها من حيث الدراسة الجينية (البيولوجية) ... بل وصل الأمر إلى اعتبار التوراة كتاباً تاريخياً ؟ . ومن هذا المنطلق ظهرت دراسات كثيرة اهتمت بعلم الآثار ولكن الأركولوجيا لم تسعف التوراة كثيراً. ولعل هذا النقص هو الذي أدى إلى محاولة فهم التوراة على ضوء تضافر علم الجينات واللسانييات.

هذا الحماس لفهم التوراة ينطلق من قدرة هذا الكتاب (بل هذه المكتبة) على مسايرة العصر.

ويجد المهتمون بالكتاب الديني اليهودي حرجاً في إعادة صياغة أي تصور يتجاوز العلم الحديث.

ولعل هذا الانتقال المتسارع من منهج إلى آخر، ومن نظرية إلى أخرى... من شأنه أن يحدث خللاً في التوراة الحالية نفسها. فالحاخامات والأحبار تدخلوا في الكثير من المناسبات في توجيه النص الديني وفي تفسيره وفي تأويله.

ولعل علم الآثار أثبت اليوم بشكل واضح أوجه هذا التداخل، لأن كثيراً من النصوص التوراتية تتحدث عن كثير من المواقع والوقائع، لكن لم يتم العثور إلى حد الآن عن دلائل آثارية تثبت صحة تلك النصوص.



فيلولوجيا الساميات وموقعها
من دراسات الشرق القديم

نزهـة الزبيـــري
جامعة ابن زهر ـ أكادير

مقدمــة

هل كان من الممكن الحديث عن الشرق ودراسة حضاراته بمعزل عن اللغات التي تم بها بناء معالم هذا الشرق، ومدت الجسور من خلالها بين فضاءاته. لقد استغرق وصفُ الشرق والتحدث عن تاريخه زمناً غير قليل من حيوات الدارسين. وتم الحديث عن الشرق القديم وحضاراته من قلب أوروبا أحياناً، ومن قلب الشرق أحياناً أخرى. ومجدت حضاراته مرة، واستهجنت مرات عدة، إذ كتب بعضهم عن شرق بَراق وأخاذ. وكتب آخرون عن شرق متوحش، يلزم ترويضه وتهذيبه، في حين لم يتردد كثيرون في الإ قامة فيه، وإعادة رسم ماضيه. ولم يكن من السهل أبداً، على الرغم من ذلك، التحدث بلغات هذا الشرق، والتواصل مع تاريخه. كان من اللازم الانتظار طويلاً قبل أن تُستكشف حضارات شرقية، دك الزمن معالم بُنيانها، ولما يفْنَ بعدُ فعلها وتأثيرها. وكان لهذا الانتظار أن يمتد، قبل أن يتم فك طلاسم **حجر رشيد**، ويُتنبه إلى الصلة بين مجاميع اللغات الشرقية، سامية وغير سامية، وقبل أن تبوح **أوغاريت** بأسرارها لتنضاف إلى لائحة حضارات البابليين والآشوريين والآراميين، ومن قبلهم حضارات سومر وعيلام وكنعان. وقد سار فك الكتابة على **حجر رشيد**، وما تلاه من جهود جبارة لفك طلاسم ألواح أوغاريت ذات الكتابة المقطعية، وهيروغليفيات المعابد الفرعونية، وكذا النقوش الألفبائية السينوية، والوثائق الإثيوبية ذات الرموز المقطعية، بالإضافة إلى الكم الكبير من نقوش الجزيرة العربية، متزامناً والتضلع في اللغات الشرقية الباقية قيد

التداول، من عربية، وسريانية، وعبرية، بل وقبطية، وحبشية، وأمازيغية. وقد أسهمت لغات الشرق، المندثر منها والحي على السواء، في بناء فقه لغة سامي مقارَن، شكل اللبنة الأساسية في أعمال المحققين الغربيين. وتتناول هذه المداخلة موقع فيلولوجيا الساميات في الإطار الذي نمت وتطورت فيه الدراسات حول الشرق . وهو موقع بارز اصطبغ بالوضعية الثقافية التي هيمنت في كل فترة من فترات تطور هذه الدراسات خلال القرون الثلاثة الماضية.

I- أولية الفيلولوجيا في الدراسات الشرقية

أ) السياق التاريخي.

والباحث اليوم يشده عندما يعود إلى النصوص الإنشائية التي أنتجت في إطار الدراسات الشرقية عن منظومة اللغات السامية. نصوصٌ دشنها المؤلف **شلوتزر**[1] بمصنفه عن الأمم الغابرة الصادر في ألمانيا في أواخر القرن الثامن عشر، وهو الكتاب الذي كان في عمقه تفسيراً لنصوص العهد القديم، ولسفر التكوين منه على وجه الخصوص. وقد صدرت، بعد ذلك، في ألمانيا، مؤلفات عدة عن اللغات الشرقية، وعن الساميات، منها، على وجه الخصوص، لترسخ تقليداً، كان له كبير الأثر في الدرس اللغوي الشرقي. وتوازى ذلك مع ترسيخ مماثل للدراسات ذاتها في فرنسا خلال الفترة نفسها، بفضل جهود **فرديناند سلفستر دو ساسي**[2]، وتلاميذ له ساروا على نهجه من بعده. وإذا كان **شلوتزر** قد انطلق من العهد القديم، ليدرس منظومة الساميات، فقد كان مدخله، بطبيعة الحال، لذلك هو اللغة العبرية. في حين كان معتمد **دوساسي** هو العربية، على الرغم من تكوينه المعمق في السريانية والعبرية والأكادية. وغير خاف عن الدارس، اليوم، أن التوجه نحو

---

(1) ثيودور نولدكه : **اللغات السامية**.تعريب رمضان عبد التواب. المطبعة الكمالية. القاهرة 1963. ص.9.

(2) سلفستر دوساسي : (1757-1838). درس الأدب اللاتيني واليوناني، ثم تضلع في العربية والعبرية والفارسية. وشغل منصب التعليم في مدرسة اللغات الشرقية الحية، ثم أصبح مديرا للمدرسة عام 1824. وقد انتخب سنة 1806 أستاذا في كوليج دو فرانس. من أهم مؤلفاته كتاب **النحو العربي** في مجلدين كبيرين، بالإضافة إلى مصنفات أخرى. نجيب العقيقي "**المستشرقون**". الطبعة الرابعة. دار المعارف. مصر. الجزء الأول. ص ص. 162-164.

دراسة منظومة السامية قد تزامن ومجموع الاكتشافات التي قام بها أعلام الفيلولوجيا المقارنة خلال القرن التاسع عشر، وفي مقدمتهم **جونز وفرانز بوب ويعقوب كريم**[3]. وهي ثورة كشفت في إطار الدراسات الشرقية، آنئذ، وعقب استقدام مخطوطات الشرق الأقصى والأدنى إلى باريس ولندن، عن مجاميع لغوية اعتبرت اللغات الهندوأوربية واللغات السامية أهمها على الإطلاق. وقد ترتب عن هذا التوجه وعي علمي متزايد بأهمية الشرق اللغوي لأوروبا. وتُرجم هذا الوعي في السعي نحو تصنيف ممنهج وصارم لموضوع الدرس الذي غدا هو الفيلولوجيا بامتياز. وتجد الدراسات الشرقية، التي كانت الفيلولوجيا هي بوابتها العريضة، أصلها في إطار نظامي إبستيمي متكامل من الفكر الذي أنضجته تصورات القرن التاسع عشر العلمية، والتي كان من أهم مضاعفاتها تطور شبكات البحث، والتعليم، ومؤسسات العلماء، وجمعيات الدراسات. وقد كان من أهم خصائص هذا النظام الإبستيمي، الذي أنتجته التحولات السياسية والاجتماعية، آنذاك، طموح مطرد نحو توسيع الإنسية التي صيغت معظم مبادئها الرئيسية في عصر النهضة، بالإضافة إلى سعي متواصل توخى تجاوز هذه العقلية المفكرة بواسطة المفاهيم والتصورات الكلاسيكية التي سادت خلال القرن الثامن عشر. ومن ثمة وصف القرن التاسع عشر بعصر رد الفعل ضد كونية القرن الثامن عشر المرتكز على كونية النموذج الإغريقي الروماني، ودشنت ردة الفعل هاته نزعات رومانسية مالت في توجهها العام إلى استكشاف العقليات القومية التي غدت هي مصدر الإلهام والتقليد والمرجعية[4].

ب) مسلمات وإكراهات

يثبت الفحص الأولي لطبيعة التكوين الأكاديمي لجل مستشرقي القرن التاسع عشر، وكذا العقود الأولى من القرن العشرين أن فقه اللغة بمعناه الفيلولوجي هو المتصدر للائحة المعارف المكتسبة لدى هؤلاء الدارسين. وهذا معناه أن هؤلاء كانوا فقهاء لغة

---

(3) برجستراسر : **التطور النحوي**. القاهرة. 1929.

– ابراهيم السامرائي : **التطور اللغوي التاريخي**. القاهرة 1966.ص. 21.

(4) مكسيم رودنسون : **الدراسات العربية والإسلامية في أوربا**. لندن 1976.

- Maxime Rodinson : "**Les études arabes et islamiques en Europe**", dans "*La fascination de l'Islam*", ed. Maspero. Paris 1980.

بالأساس. ولذلك استندت أبحاثهم في مرجعياتها العامة على الدرس الفيلولوجي، وعلى مكتسبات فقه اللغة المقارن التي نضجت في إطار الأبحاث والدراسات المختلفة حول اللغات الهندو أوروبية. وهي مكتسبات عكستها بجلاء أدوات البحث العلمي المبنية على تصنيف المخطوطات القديمة، ونشرها بعد تحقيقها، وبعد ترجمتها وشرحها. وقد شكلت أدوات الفهرسة والجدولة وطرق الفرز والجرد، وتأليف المعاجم، وكتب النحو، والنحو المقارن عماد هذه المكتسبات. وهذا ما بَين بحق الدور الريادي الذي اضطلع به فقهاء الساميات، ودارسو اللغات الشرقية خلال القرن التاسع عشر. فهم الذين تصدوا، مسلحين بالمنهجية الفيلولوجية من جهة، وبالمنهجية التاريخية من جهة أخرى للكتابة عن كل ما يخص الشرق، وتاريخه، سواء تعلق الأمر باللغة العربية، أم العبرية، أم الصينية، أم التركية، أم الفارسية، أم بالفكر والحضارة الشرقيين، كتباً دينية مقدسة، و سنناً، وأشكالاً تعبيرية، و قضايا سياسية. وينضاف هذا التنوع في موضوع الكتابة إلى تصنيف هؤلاء الدارسين في قضايا العصر آنئذ. وهذا ما يجعل من المسلمة الأولى : "كل مستشرق هو فقيه لغة" مسلمة توازيها مسلمة أخرى هيمنت خلال هذا العصر. وكان لها أبلغ الأثر على التصور الذي ساد حول الثقافات الشرقية، وكيفية تمثيل تاريخ مجتمعات هاته الثقافات. إنها مسلمة يختزلها الرأي الشائع "أن الفيلولوجي كلي العلم"[5].

وقد كانت هذه السلبية في الدراسات الشرقية نقيصة علمية كبرى على حد تعبير **مكسيم رودنسون**، وهي نقيصة ممارسة علمياً، وغير معلنة صراحة.

"فقد كانوا يعتقدون مثلا أن الاختصاصي في اللغة الصينية قادر على الكتابة حول الفلسفة الصينية، وعلم الفلك الصيني، والزراعة الصينية... وأحيانا كان يخرج من المعمعة بشكل لابأس به، ولكن في غالب الأحيان كانت النتيجة مخيبة للآمال. وعلى أي حال، فمن الواضح أن مساوئ هذه الممارسة أكثر من واضحة. فالأعمال التي تمت بناء على هذه الطريقة مشهورة غالبا بآنتقائيتها، وبعدم فهم شروط النظرية والتنظير"[6].

---

(5) **المصدر نفسه.**

– هاشم صالح : **الاستشراق بين دعاته ومعارضيه**. دار الساقي .بيروت، 1994.

(6) مكسيم رودنسون : **الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا** لندن 1976. تعريب هاشم صالح، ضمن **الاستشراق بين دعاته ومعارضيه**. ص. 51.

وينضاف إلى هاتين المسلمتين مسلمة عامة، ارتبطت بالاعتقادات الشائعة في القرنين الماضيين. ونقصد، الاعتقاد بـ "**كونية النموذج الغربي الأوروبي وتفوقه**". وقد أضمرت هذه المسلمة رؤية للعالم درجت على تصنيف الإنسانية إلى بشر وسكان أصليين، وإلى متمدنين ومتوحشين. إنها رؤية قالت بمسلمة الجوهر الثابت في الإنسان والحضارات. وقد انعكست هذه المسلمات الثلاث على الدرس الفيلولوجي الشرقي في مرحلته التقليدية. ونحن نستطيع أن نلاحظ على سبيل المثال، وعن كثب، كيف قدم **سلفستر دوساسي** إلى دراسة الشرق من بوابة الفيلولوجيا، ومن المكون السامي على وجه التحديد، وكيف كان مختبر فقه اللغة منبر **إرنست رينان** للتدليل على نظرياته بخصوص اللغات السامية وتاريخ الساميين. ونحن نعلم كذلك كيف مارس الرجلان كل في زمنه السياسة من بوابتها الواسعة. وكيف وجه ذلك أعمالهما المختلفة. فقد هيمنت هذه المسلمة بفعلها القوي على الدرس الشرقي، ومثلت أبرز نقيصة عانى منها الاستشراق التقليدي. ولم يكن من السهل أبداً الجمع بين التخصص في اللغات الشرقية والتخصص في مجالات معرفية أخرى تتصل بالعالم الشرقي. ولذلك فحين كان يكتب المستشرق التقليدي الفيلولوجي في اللغة، وفي النحو، والصرف والأصوات، وفي المعجم والنقوش ،ويقارن بين هذه اللغة أو تلك، فقد كان يبدو متخصصاً يرتكز إلى مكتسبات معينة. أماحين ينتقل الدارس نفسه إلى مجالات أخرى، فقد كان يبدو هاو أكثر من متخصص. فالفيلولوجيا تُمكن من بناء نحو لغة ما، ونحو مقارن لعائلة من اللغات، ويتيح ذلك وييسر تحقيق المخطوطات. ولذلك فإن الانتقال من عالم الفيلولوجيا، ذي المنهجية التجزئية في جوهره، إلى مجالات أخرى فيها منهجيات مخالفة شكل مطبة حقيقية في الاستشراق التقليدي. وقد جاء في مؤلف **جاذبية الإسلام**، في هذا السياق، مايلي :

"إن عملية التدريب المسبقة، الطويلة، والصعبة، التي تتطلبها هذه المهام – وبخاصة تعلم اللغات الشرقية، والتمرن على الكتابات المخطوطة – وإنجاز الأعمال المضنية كل ذلك يبتلع وقتاً هائلاً – أي يشكل عملياً كل الوقت الذي يمكن لرجل طبيعي أن يكرسه للبحث العلمي أثناء عمره كله. وكان ينبغي على العلماء أن يكرسوا له حياتهم، وبالتالي فلم يكن يترك ذلك إلا مكانة قليلة جداً –

هـذا إذا تـرك – مـن أجـل إدخـال الاخـتـصـاصـات الـعـلـمـيـة الـعـامـة وتـدخـل الاختصاصيين. وهذه هي الظروف التي تفسر لنا سبب الأولوية المطلقة لعالم الفيلولوجيا، أي فقه اللغة طيلة كل تلك الفترة"[7].

وإذا كانت هذه المسلمات والإكراهات قد بدت آثارها جلية على الإنتاج المعرفي في الدراسات الشرقية، خلال القرن التاسع عشر، فإن درجة هذا التأثير اختلفت بين هذه الطائفة، أو تلك من الدارسين في مرحلة الاستشراق التقليدي. ويرجع ذلك بالأساس إلى اختلاف الإشكاليات التي قدم من ثناياها الباحثون إلى الشرق، واختلاف الفضاء والتاريخ والانتماء الديني والإيديولوجي لكل منهم على حدة. فالشروط التاريخية التي أطرت الاستشراق الفرنسي والإنجليزي لم تكن هي الشروط التي أنتجت الاستشراق الألماني أو الهولندي أو الروسي. ثم إن تعلم الساميات، والتدرب عليها كان يتم بطريقة أسهل، وفي زمن أقل بالنسبة للدارسين المنحدرين من الطوائف اليهودية الأشكنازية في أوروبا. وهذا ما يفسر، في نظرنا، زخم الإنتاج الفيلولوجي في فضاء البلاد الجرمانية. وهي أسباب تعود في عمقها لتاريخ الطوائف الأشكنازية بها.

II- على هدي فيلولوجيا اللغات الهندوأوروبية : الساميات في الدرس الشرقي التقليدي

لقد سار **دو ساسي** في فرنسا على هدي فيلولوجيا اللغات الهندأوروبية، مشيداً أعماله على مبادئ منهجية، تعتمد التصنيف والعرض المنظم للمادة التي يدرسها. وهي مبادئ أطرتها طبيعة عمله كمدرس للغات الشرقية. وإذا كانت مادة فيلولوجيي اللغات الهندوأروبية قد استقرت ونضجت منذ أن استقدمت آلاف المخطوطات اللاتينية والفارسية واليونانية، فإن **مهمة سلفستر دوساسي** كانت مزدوجة. فهي من جهة، بحث واستكشاف للمادة الشرقية المدروسة، وهي من جهة ثانية، عمل ريادي في فيلولوجيا هذه المادة. ولذلك آمن دوساسي بكون الدراسات الشرقية دراسات لموضوعات هي ألغاز يجب تفكيك أسرارها، قبل عرضها وتصنيفها. وقد نشر، في هذا السياق، مؤلفه **"في النحو العربي"**[8]. وهو

---

(7) مكسيم رودنسون. ص. 47-48.

(8) سنة 1810 م.

كتاب موجه لتلاميذ المدرسة الشرقية. كما أنجز دراسات حول علم النقوش، وأصول الكلمات داخل إطار سامي مقارن، قبل أن يصنف في "**كليلة ودمنة**" و"**مقامات الحريري**". ولم يكن، على رأي **إدوارد سعيد**، ثمة إلا القليل مما له أهمية في فروع المعرفة ذات العلاقة بالدراسات الشرقية مما لم يعرفه"(9). وأمام ضخامة ركام المادة الشرقية، وهاجس التعليم الاحتفالي، سعى **دو ساسي** إلى فهم هذا الركام في إطار عرض لمنتخبات متفرقة تقرب المادة الشرقية من الأفهام الغربية. ودعا إلى هذه الانتقائية كون النتاج الشرقي غير مكتوب في نظر دوساسي بما يكفي من الذوق والروح النقدية. ولذلك يقول : "عمدنا إلى نشر سلسلة من الشذرات تتضمن مقتطفات هي الأكثر نفعاً وفائدة". ولعل أهم هذه الشذرات على الإطلاق : "**كتاب الأنيس المفيد للطالب المستفيد**"، و"**جامع الشذور من منظوم ومنثور**".

وقد عكست أعمال **إرنست رينان**، فيما بعد، رؤية الاستشراق التقليدي الفرنسي المؤطّرة بالمسلمات الآنفة الذكر. ففي مؤلفه "**التاريخ العام والنظام المقارن للغات السامية**"(10)، يمزج رينان بين عروضه حول اللغة وعلم التشريح، باعتبار اللغة المتحدث عنها، أي الساميات، لغة مختبر، أو لغة متحفية، ترتبط بكائنات ذات خصائص متوحشة. ولذلك يستحيل في **منظور إرنست رينان** إدراك العبرية، أو العربية، أو الآرامية بحكم كونها نماذج للغات غير مكتملة، دون استيعاب النموذج المكتمل، الأنضج والأرقى، وهو اللغات الهندأوروبية المشكلة في وعيه للغات المعيار .وهذا التصنيف المعتمد مبني في عمقه على مقولة انحطاط ولاعضوية الساميات. وقد تحدث **رينان** عن ذلك بوضوح، معلنا "أن الإنسان ليرى في كل شئ أن العرق السامي يبدو عرقا غير مكتمل بسبب بساطته. وهذا العرق بالقياس إلى العائلة الهندوأروبية، مثل تخطيط بقلم الرصاص بالنسبة إلى لوحة فنية، فهو يفتقر إلى ذلك التنوع، وذلك الثراء، وتلك الوفرة الفائضة من الحياة التي تشكل شرط الاكتمال. والأمم السامية مثل أولئك الأفراد الذين لا يملكون إلا درجة ضئيلة من الإبداع المخصب، ولذلك فإنهم بعد طفولتهم

---

(9) إدورد سعيد : **الاستشراق، المعرفة .السلطة .الإنشاء** بيروت، 1991 ترجمة كمال أبوديب. ص. 148.

(10) Ernest Renan : Histoire générale et système comparé des langues sémitiques. dans Oeuvres complètes, ed. Calmann - lévy 1947.

المباركة لا ينالون إلا الدرجة الأكثر عادية من الخصب - عرفت ازدهارها وتفتحها الأكمل في عمرها الأول ولم تستطع بعدها على الإطلاق أن تصل درجة البلوغ الحق"[11].

إن جزء لا يتجزأ من إنجازات الدرس الشرقي في مرحلته التقليدية، والذي مثلت له أعمال **رينان**، ورواينهارت دوزي[12] 1820-1883 **ووليم موير**[13] 1819-1905 وغيرهم جعلت الهندو أوربيين في مشارف السمو، لغة وعرقاً. وقد منح فقه اللغة الشرعية لهؤلاء، حين دعم هذا الفقه منطلقات عقدية ربط أصحابها اللغة بالعرق، وبالعقل، وبالشخصية، وكذا بالمزاج والطبع.

ومن على كرسي اللغة العبرية في **كوليج دوفرانس**، وكذا من منبر المكتبة الوطنية في باريس تمكن **سلمون مونك**، بفضل تضلعه في اللغة العبرية أولاً، والعربية لاحقاً، وبفضل تشربه مناهج دروس ل. **بايك**، **وفرايتاج**، **واشليجل** من تجاوز النقيصة الآنفة الذكر. فكتب في إطار اليهودية مقالات عدة تأتى في مقدمتها مقالته حول "**الشعر العبري بعد التوراة : التأثير الكلداني والفارسي**"، ومقالة "**في الشعر العبري بعد التوراة : التأثير العربي**". وكتب كذلك "**في الأدب العربي عن مقامات الحريري**". وعلق على مؤلف **رفاعة الطهطاوي**. وهو إلى ذلك، كتب مواد مختلفة في دائرة المعارف الجديدة منها : **الفارابي**، **الغزالي**، **والكندي**، **وابن رشد**، **وابن سينا**. واعتُمد كذلك كل ما كتبه في معجم العلوم الفلسفية من مقالات مختلفة حول المواد : **يهودي**، **ابن كبيرول**، **والقبالة**، **وليون العبري**. ونشرت هذه المواد لاحقاً في مؤلفه القيم "**أمشاج من الفلسفة اليهودية والعربية**"[14].. وقد صنف **مونك** كذلك عن **أبي الوليد**

---

(11) E. Renan : Oeuvre complètes. P. 156.

(12) مستشرق هولندي. من أهم أعماله : **تكملة المعاجم العربية**، **وتاريخ المسلمين في اسبانيا واليهود في مكة**. **وأخباربني عباد عند الكتاب العرب وأبحاث في التاريخ السياسي والأدبي لإسبانيا خلال العصر الوسيط**.

(13) مستشرق إنجليزي. عنى بالتاريخ الإسلامي ونشط في إطار التبشير نشر عام 1856 كتابه **شهادة القرآن على الكتب اليهودية والمسيحية**. وأصدر عام 1861 كتابا ضخما بعنوان **حياة محمد وتاريخ الإسلام** وله أيضا **الخلافة : نشأتها وانحلالها وسقوطها**. لندن 1891.موسوعة المستشرقين عبد الرحمان بدوي. بيروت، 1984.ص ص. 404-405.

(14) Salomon Munk : Mélanges de philosophie juive et arabe Paris 1857.

مروان بن جناح، وعن **النحاة العبريين**، وبين تأثير النحو العربي الوسيط على النحو العبري. وأسعفه درس الفيلولوجيا المقارن في تحقيق **كتاب اللمع لابن مروان** بن جناح، وتحقيق وترجمة مؤلف "**دلالة الحائرين**" لابن ميمون. وهذه الجهود والأعمال ما كان لها البتة أن تؤتي أكلها من دون تكوين صلب في اللغات السامية ونحوها. وغير بعيد عن هذا التوجه في الدراسات الشرقية، التي كانت اللغات السامية والفيلولوجيا المرتبطة بها، نجد **أوغست مولر**، تلميذ **كوستاف فلوجل**. فبحكم تضلعه في العبرية والآرامية، والتي تدل عليها دراساته في النحو العبري، وأبحاثه حول **نشيد دبورا**، **وسفر الأمثال** في **العهد القديم**، درس **مولر** العربية، وبرز فيها. وأسهم بقسط جبار في إصدار **فهرست** ابن النديم، الذي كانت يد المنون قد حالت بين محققه فلوجل وبين نشره. وتمكن **مولر**، بعد ذلك، من تحقيق كتاب "**عيون الأنباء في طبقات الأطباء**". وزود تحقيقه هذا بجهاز نقدي ممتاز، نشره لاحقا بعنوان "**في نص كتاب تاريخ الأطباء لابن أبي أصيبعة واستعمالاته اللغوية**"[15]. وقد كان للأجيال التي تتلمذت **لمونك**[16]، **ونولدكه**[17]، **وفلهاوزن**[18] باع طويل في الدرس الشرقي السامي، سواء تعلق الأمر بالفيلولوجيا، لغة وتحقيقاً، أم بتاريخ الفكر والأشكال التعبيرية الشرقية لدى الساميين جميعاً. وقد بدا الميل واضحاً، اكثر فأكثر، نحو التخصص بمعناه الواسع لدى هذه الأجيال نظراً للطفرة النوعية التي عرفها الفكر الإنساني لاحقاً.

---

(15) جامعة منسن، سنة 1884، قسم الدراسات الفيلولوجية.

(16) مونك (1867-1803) مستشرق فرنسي، برز في تاريخ الفلسفة اليهودية والإسلامية. درس في برلين. وتتلمذ لهيغل وبايك وبوب. وتخصص في اللغات الشرقية. وقد هاجر من ألمانيا، والتحق بباريس، حيث تتلمذ لدوساسي وشيزي وكترمير. واشتغل بالمكتبة الوطنية بباريس، ثم أستاذاً بكوليج دو فرانس. ومن أهم أعماله عثوره على مخطوط البيروني عن الهند : "**ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة**"...

G. Dugat : Histoire des orientalistes. dans *Revue Historique*, juillet 1886. T. II.pp. 192-212.

(17) ثيودور نولدكه : 1836-1931، شيخ المستشرقين الألمان على الإطلاق، كتب حول "موضوع القرآن". درس في فيينا، ثم في لندن، قبل أن يستقر في جامعة جيتنجن.من أبرز أعماله **أبحاث لمعرفة شعر العرب، وفي نحو العربية الفصحى، وأبحاث عن اللغات السامية.**

(18)

III- التضلع في الساميات : من جزئيات التحقيق إلى راهنية التسلح بالمناهج المستجدة.

لقد أحدث توسع المعارف الإنسانية، وتقدم الدرس اللغوي اللسني بمختلف فروعه، خلال الثلثين الأخيرين من القرن العشرين انقلاباً معرفياً عميقاً في الدراسات الشرقية. وقد طرح في أوساط الدارسين الشرقيين سؤال المزاوجة بين المعارف الفيلولوجية والتسلح بالمناهج والعلوم المستجدة. وزاد من حدة هذا السؤال وراهنيته، آنئذ، دخول أجيال متعددة من أبناء الشرق إلى ساحة البحث العلمي. وعززت هذه المتغيرات ممارسة العلم باعتباره دراسة نقدية للأصول، وممارسة منتظمة وممنهجة، أشهرت أسلحتها وأدواتها التي نضجت في مصهر النقد التاريخي للتراث اليوناني والروماني وللنصوص الدينية اليهودية والمسيحية". وعضدت الثورة الشاملة في مجال اللغة والإنسانيات من طرح السؤال حول المنهجية الفيلولوجية، إذ استطاعت رد الاعتبار للغات كأنظمة في حالة حركة نزع عنها غطاء القداسة. وبينت هذه الثورة ضرورة دراسة اللغات ولهجاتها، فما ظل يعتبر لغات نموذجية كلاسيكية، أضحى مجرد بنى فوقية للغات محكية خاضعة للتحول والتطور. وتوازت هذه المكتسبات بطفرة نوعية في مجال الدراسات الشرقية، أدت إلى تقهقر المجال الذي اشتغل عليه الفيلولوجيون. وتأكدت في الآن نفسه الحاجة الماسة لاستيعاب مكتسبات الفيلولوجيا، وتسخيرها في خدمة التوجهات الجديدة، والتي كان من أهم مظاهرها : تواصل مطرد لتحقيق النصوص الشرقية السامية على اختلاف أنواعها (نصوص أدبية، وثائقية، نقوش، نقود)، والتمكن من إنجاز فهارس، سعى القائمون على تحقيقها إلى استثمار المناهج الجديدة من أدوات ومعلوميات. يدخل في هذا الإطار أيضاً دراسات علم الآثار، وتاريخ الفن، وتاريخ الأخلاق، والعقليات. بالإضافة إلى مجالات عنت بها الأنتربولوجيا والأتنولوجيا. وقد انعكست هذه الطفرة على الدراسات الشرقية جميعها، إذ سهلت المناهج الحديثة تجميع المواد للمعاجم، ويسرت الألسنيات ومناهجها المختلفة تحليلاً لبنى هذه اللغات. ولا جدال في أن هذا التطور العميق قد أحدث أزمة داخل أوساط دارسي الشرق التقليديين، ولذلك رفض أغلبهم، ولزمن طويل، الأخذ بمكتسبات المناهج المذكورة، وعكفوا على مجالاتهم

المفضلة المتمثلة في تحقيق النصوص القديمة، والاهتمام بالتاريخ الوقائعي، والتفاصيل الفيلولوجية الأكثر كلاسيكية[19].

وبالرجوع إلى منابر الدراسات الشرقية اليوم، نجد أن مراكز البحث في الغرب المعاصر تمنح الأهمية كلها لدرس الفيلولوجيا باعتباره مدخلاً لا غنى عنه لطالب الدراسات الشرقية، ودرس اللسانيات العامة، ودروس النحو المقارن. ويمكننا أن نمثل لذلك بدروس **دافيد كوهين** التي ظل هاجس التوفيق فيها بين الدرس اللغوي الشرقي ومكتسبات المناهج الحديثة المبنية على اللسانيات قائماً. يلمس هذا الهاجس في محاضرات كوهين المتمحورة حول العربية والعبرانية والآرامية المقارنة .

وإذا انتقلنا إلى مايدرس حالياً، فإننا نقرأ مثلاً في الأهداف المسطرة لدرس نحو اللغات السامية المقارن في الجامعات الفرنسية، نموذج درس الأستاذ J.-C. Haele السنة الجامعية 1999-2000 ما يلي : "تشكل المادة المدروسة مدخلا للغات السامية، ولعلاقاتها، وكذا للخصائص الأساسية المشتركة بينها. وتسعى المحاضرات، في هذا الإطار إلى استنتاج وإبراز البنى البسيطة المورفولوجية والفونولوجية في الساميات، انطلاقاً من دراسة الصيغ والأبنية في كل لغة منها على حدة. ومن ثمة يتحدد في الدرس الموقع التاريخي الذي تشغله هذه اللغات في علاقتها ببعضها البعض، ويتم حصر مظاهر التحول فيها". وهذه محاور المقرر : يتضمن القسم الأول عرضاً مسهباً حول اللغات السامية : قضايا الاصطلاح والتصنيف، يلي ذلك بسط لتوزع هذه اللغات في الجغرافيا. بالإضافة إلى نقط ارتكاز كرونولوجية في تاريخ هذه اللغات معضدة ببعض النصوص. ويخصص القسم الثاني لفونولوجيا ومورفولوجيا الساميات. أما القسم الثالث، فيتناول قضايا التركيب المقارن. وفي درس جامعي آخر يتعلق بنحو اللغات الهندو

---

(19) انظر دراسة مكسيم رودنسون لأزمة الدراسات الشرقية التقليدية المعتمدة أنويتها بالأساس على الفيلولوجيا بالمفهوم الكلاسيكي، وتحليل الدارس نفسه لرد فعل المستشرقين التقليديين تجاه المنهجيات الجديدة المتمثلة في منهجية علوم الإنسان والمجتمع والبنيوية وسواها.
– مكسيم رودنسون : الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا لندن، 1976. تعريب هاشم صالح، ضمن **الاستشراق بين دعاته ومعارضيه**. ص ص. 43-83.

أوروبية المقارن تحتل اليوم فيلولوجيا الساميات موقعاً بارزاً، إذ أدمجت في إطار نسيج عام تدرس فيه الإغريقية واليونانية إلى جانب المبادئ العامة للساميات. ويهدف بالأساس إلى التحسيس التربـوي بمناهج المقارنة المبنية على اللغة. ونقرأ في المختصر المعرف بهذا الدرس الجامعـي الذي يسهـر عليـه الأستـاذ G. Jucquois. "يرمي هذا الدرس إلى تقريب طالب الفيلولوجيا الكلاسيكية ، وكذا طالب الاستشراق، وطالب اللسانيات من الفكر المقارن، وخاصة في مجال التطبيقات اللسنية بالمعنى الواسع. ويشترط في المتلقي حد أدنى من المعرفة باللسانيات العامة، وبعض اللغات الشرقية، وكذا بالإغريقية واللاتينية. ومن أهداف مقرر هذا الدرس مقاربة العقليات والحضارات".

ونذكر من فروع فيلولوجيا الساميا ت المعاصرة في الدرااسات الشرقية، والتي نعثر فيها على هاجس تجاوز النقائص المذكورة، فرع يختص بالأقلام السامية، كدرس Y. Duhoux و U. Zanetti. وينصب على تاريخ الأقلام الشرقية، ودرس Lebrun حول الإيبيغرافيا السامية.

ونحن نستنتج مما سبق أن المناهج الجديدة في اللسانيات، أصبحت المسعف الأول في تجديد آفاق الدرس اللغوي السامي. إن على صعيد التحليل، أو على صعيد مناهج التدريس، وهذا ما أصبح يخول تخريج باحثين أكثر تدريباً وكفاءة. ولعل الإحاطة بهذه المستجدات الطارئة على الدرس الفيلولوجي لا يمكن فهمها من دون رصد امتداداتها في حقول الدراسات الشرقية المختلفة كتاريخ الفن، وتاريخ التقنيات والأخلاق والعقليات وتاريخ العلوم وتاريخ الشرائع وكذا الإثنوغرافيا والتاريخ الأدبي. وهذه حقول يصعب ولوجها من غير التمرس باللغات الشرقية.

التفاعل الحضاري الديني واللغوي بين الشرق القديم ومنطقة وادي النيل

قراءة في كتاب «آلهة مصر العربية» لعلي فهمي خشيم[1]

سعـــاد الكتـبية

جامعة القاضي عياض

كلية الاداب والعلوم الانسانية ،بني ملال

تعتبر حضارة مصر القديمة ليس فقط تراثا إنسانيا، بل مرجعا أساسيا لاكتشاف الصلات التي ربطت بين الشرق القديم وشمال افريقيا، بفعل الهجرات التي عرفتها منطقة وادي النيل، والقادمة من شبه الجزيرة وبلاد الرافدين.

هذه الهجرة البشرية بين الشرق والغرب، نتج عنها تفاعل ديني، حضاري ولغوي بين مصر والشرق القديم.

- على المستوى الحضاري

أثبت علم الآثار وجود تشابه لبعض المخلفات الاثرية في الحضارتين البابلية والمصرية مثل : أسطوانات الاختام ، رؤوس الصولجانات، وكذلك أسلوب بناء جدران الاجر المسطحة المتشابهة بين مصر وبلاد الرافدين. بل افترض بعض الباحثين أن اختراع الآجر ورد الى مصر من الشرق[2].

---

(1) خشيم علي فهمي **آلهة مصر العربية**، دار الآفاق الجديدة، الدار البيضاء ، 1990 المجلد الاول والثاني.

(2) نقل خشيم هذا الرأي عن الباحث "هول" انظر **نفس المرجع**، المجلد الاول، ص. 27.

- في المجال الديـنـي

يرى بعض علماء المصريات، كبـدج Budge وينرايت Wainwright وغيرهم، أن بعض الآلهـــة التي اشتهرت وعبدت في الشرق القديم، وجدت أيضا في مصر بنفس الإسم، مع اختلافات على مستوى النطق، وبنـفس الخصائص والمميزات[3].

- على المستوى اللغوي

تـعتـبـر لـغـة كـتـاب الأمـوات، أشهـر وأقـدم نص ديـنـي هيروغليفي، سامية في تركيبها، بل إن أسماء فراعنـة الأسرة الثانية والعشرين أسماء مشرقية في أساسـها[4].

يـذهـب عـالـم الـمـصـريات فـهـمـي خشيم أبـعد من ذلك، إذ يعتبر أن الحـضـارة المصرية وبـاقي الحضارات التي عرفها الشرق القديم، كبلاد الرافدين، الشام والجزيرة العربية، تكشف عن وحدة لـغوية وثقافية تربط بين مشـرق "الوطن العربي" ومغربه منذ أقـدم العصور. وهو بذلك يفنـد آراء بعض الـمستشرقين الغربيين الذين يحـاولـون عزل مصر، حضارة، لغة وتاريخا عن محيطها بل وعـن حضارة الشرق القديم ككل. فهي في رأيهم "حضارة فرعونيـة". وقد ذهـب بعضهم أيضاً للقول أن اللغة المـصـرية القديمة ، لا تمت بصلة الى اللغات السامـة كالعربية مثـلاً، ولا إلى اللغات الحاميـة.

كـرد عن هذا الرأي الاخير، يعتبر خشـيم تقسيم بعض اللغات الى سامية وأخرى حامية أمراً أصبح متجـاوزاً. إذ أثبتت الدراسات اللسـانية الحديثـة، انحـدارها مـن أصل واحد، لذلك فهو يستبدل المصـطلح المركـب، اللغـات السامـيـة/الـحـامـيـة ، "بـالـلغات الـعـروبية"[5]، وتـشـمـل حسب المـؤلف لغات "الوطن العـربي" بما في ذلك لغـات الشرق القديم ولغات شمال إفريقيا.

---

(3) فهمي خشيم، **نفس المرجع**، المجلد الاول، ص. 270.

(4) **نفس المرجع**، المجلد الاول ص. 31.

(5) **نفس المرجع**، المجلد الاول ص. 99.

سوف نتعرف على كل هذه الآراء والمفاهيم من خلال قراءة مؤلف فهمي خشيم «آلهة مصر العربية».

- محتوى الكتاب

يقع مؤلف خشيم في مجلدين يضمان 3 أجزاء يتكون المجلد الأول من الجزء I و II. المجلد الثاني يحتوي على الجزء III.

يستهل الكاتب مؤلفه بمقدمة تمهيدية، يعرض من خلالها قضيته الأساس، التي سيعالجها في باقي الأجزاء وهي : "**عروبية حضارة مصر القديمة ولغتها**".

يقصد المؤلف بمفهوم "العروبية"، وحدة المجموعة البشرية المكونة لمنطقة الوطن العربي قديماً[6]، بل ووحدتها على مستوى التشكل الحضاري ، الثقافي واللغوي.

من ثم يعتبر حضارة مصر، ليست إلا جزء من حضارات الشرق القديم، لغتها المصرية القديمة أخت شقيقة لفصيلة كبيرة من اللغات، مهدها الأصلي الشرق القديم.

بهذه القراءة لماهية الحضارة المصرية ولغتها، يرد المؤلف على ماسمي "بالدعوة الفرعونية" وأنصارها.

يستعرض الكاتب بعد ذلك منهجيته في البحث، والخطوات التي سيتبعها في مقاربته للموضوع في الأجزاء الثلاثة من مؤلفه.

إلا أننا نلاحظ تكراراً لبعض الأفكار، وتنوعاً من حيث تيمات هذه الفصول، تجعل القارىء في بعض الأحيان غير قادر على تتبع الفكرة حتى نهايتها . قد يكون السبب في ذلك، هدف الكاتب تبسيط مضامين الكتاب[7]. والتأكيد أيضاً على فكرة أساسية وهي أن حضارة مصر العريقة تأثرت بمحيطها، وتفاعلت مع

---

(6) يقصد "بالوطن العربي" منطقة جغرافية شاسعة تضم، بلاد الرافدين، الشام، الجزيرة، جزء من شرق إفريقيا، وادي النيل، والشمال الإفريقي.

(7) انظر مقدمة المؤلف : **آلهة مصر** المجلد الاول، ص. 14.

مختلف اللغات والحضارات التي عاصرتها، خاصة تلك التي ظهرت في الشرق القديم وشمال إفريقيا.

وحتى لا نثقل كاهل القارئ بسرد كل الجزئيات والتفاصيل الواردة في أجزاء المؤلف، سوف نعتمد منهجاً يمكننا من تصنيف موضوعاته في ثلاثة محاور رئيسية.

الجزء الاول

يحتوي على 16 مقالة أو فصلاً.

تتراوح منهجية الكاتب في مقاربته لموضوعات هذا الجزء بين النظري والتطبيقي. يستشهد كثيراً بأقوال علماء المصريات الغربيين، وبآراء باحثين عرب، تارة يؤيدها، وطوراً ينتقدها أو يرفضها .يعتمد كذلك في بعض فصول هذا الجزء على التحليل اللغوي المقارن، خاصة مقارنة اللغة المصرية بباقي اللغات السامية/ الحامية أو "العروبية" كما يسميها.

قسمنا موضوعات هذا الجزء إلى محورين :

- المحور الاول

- التأثير الحضاري بين الشرق ومنطقة وادي النيل.

في حديثه عن تكوين مصر السكاني قديماً، يشير المؤلف الى أن المصريين تشكلوا في غالبيتهم من ليبيين هاجروا من الصحراء الليبية إبان الجفاف، حوالي 2500 ق م، ومن مهاجرين من أصل سامي قدموا من الشرق[8]. وقد حدثت هذه الهجرات في عصور تاريخية موغلة في القدم. هؤلاء المهاجرون الليبيون والساميون، يضيف المؤلف، ينحدرون من أصل واحد.

---

(8) يؤيد المؤلف رأي الدكتور طه باقر الذي يرجع المهد الأصلي لجميع الشعوب السامية والحامية إلى المنطقة الجغرافية الواسعة، الممتدة من الجزيرة العربية إلى شمال افريقيا، انظر مقالة الكاتب عن "الليبو والعريبو"، المجلد الأول، ص ص. 77-78.

يستشهد بآراء وأقوال باحثين في هذا المجال، منهم : وينكلر، الذي توصل بعد دراسته لبعض رسوم الصحراء غرب وادي النيل، والمكونة في معظمها من صور وقوارب، الى أنها من مخلفات غزاة أ سماهم "بالشرقيين". قدموا الى الوادي من بلاد الرافدين[9].

يورد المؤلف أيضاً قولة للباحث "م.ك.برني" MC. Burney"، والتي تسير في نفس السياق، يقول إن التغيير المناخي والتشكل الحضاري الذي مرت به الصحراء الليبية، تزامن مع ذلك الذي حدث في الصحراء العربية، وأن الهجرة الى وادي النيل كانت تأتيه من الشرق والغرب على دفعات متتالية مما جعل هذا الوادي بوتقه انصهار كبرى[10].

يشاطر المؤلف رأي بعض الباحثين الذين يرون أن الحضارة البابلية أثرت في الحضارة المصرية القديمة، يتجلى ذلك في أسلوب البناء، الزراعة، وبعض المعالم الاثرية، بل وبعض المعتقدات والأفكار الدينية الكبرى. هنالك أيضاً تشابه كبير بين الحضارتين كما يعتقد بعضهم.

- المحور الثاني

«عروبية» اللغة المصرية القديمة

من أهم الطروحات التي يتبناها، بل يدافع عنها الكاتب في كل صفحات مؤلفه، تلك التي تقول إن هناك صلة وثيقة و قديمة قدم التاريخ، ربطت على مدى العصور الجزيرةالعربية وشمال إفريقيا، وظهرت بوضوح في عدة جوانب

---

(9) خشيم : **نفس المرجع**، المجلد الاول. ص 25.

(10) خشيم : **نفس المرجع**، الجزء الاول، ص 25.

من الهجرات التي عرفتها أيضا مصر والآتية من الشرق، هجرة الهكسوس، وذلك حوالي الألف الأول ق م. فيما يتعلق بأصل هذه التسمية، يقول الكاتب : أنها أطلقت على العرب الذين حكموا الدلتا بعد قدومهم من الشرق. عرفوا في النصوص المصرية باسم "الامو Amu" التي تقابل الكلمة العبرية أو مِيمْ אַמִּים على صيغة الجمع، وتعني أمة شعب ، يمكنٍ ايضا مقابلتها باللفظة العربية "أميون" وتعني العرب.

انظر مقالة المؤلف عن "الهكسوس" ص ص. 85 - 94.

حضارية فكرية ودينية، إلا أنها تجلت في اللغة أكثر من أي شيء آخر[11]. هذه اللغة تتيح إمكانية الحديث عن وحدة المنطقة الجغرافية الممتدة من المحيط إلى الخليج منذ عصور ماقبل التاريخ.

من هذا المنطلق، يرفض المؤلف أو ينتقد آراء بعض علماء فقه اللغة المقارن، فيما يتعلق بلغات شعوب "الوطن العربي قديماً"، كما يسميه. ويمكن تصنيفها كالتالي :

1 = من العلماء من يقسم لغات الشرق القديم إلى سامية وأخرى حامية. هذا الرأي يرفضه المؤلف جملة وتفصيلاً، لكونه يهدف الى قطع الصلات بين الشرق والغرب وتجزيء تراثه الحضاري والثقافي القديم.

2 = يرد الكاتب رأي الباحثين والس.بدج W. Budge ولوفيبر G. Lefebvre، اللذين يجزمان أن "المصرية لغة إفريقية تأثرت بالسامية، وليست لغة سامية، دخلتها تأثيرات إفريقية[12].

3 = يختلف المؤلف مع بعض علماء اللغة الذين يطلقون على مجموعة من اللغات مصطلح اللغات السامية / الحامية. في حين يتفق معهم في القول بوجود قاسم مشترك بين هذه اللغات، وانحدارها من مصدر واحد قبل ان يتفرق أهلها الى شعوب مختلفة في الزمان والمكان .

---

(11) هـذا الرأي هو للدكتور طه باقر، انظر خشيم، المجلد الاول. ص 78.

(12) يعرض الكاتب في مقالته التي عنونها بـ "هل المصرية لغة إفريقية"، رأي عدد من الباحثين في هذا الموضوع، مثل بينفى Benfey، بروغش Brugsch، بيرش Birch وغيرهم، لكنه ركز وبشكل أساسي على آراء بدج في هذا الموضوع لاعتبارين :

– أولاً : لكونه من كبار المهتمين بالمصرية القديمة، ألف معجماً ضخماً جمع فيه مادة غزيرة تخص مفردات هذه اللغة، مما جعل الكاتب يستشهد به كثيراً.

– ثانياً : قام بدج في مقدمة معجمه بمناقشة قضايا نحوية تثبت أن اللغة المصرية لغة إفريقية ، منها أن الفعل الثلاثي الجذر والذي يتميز به النحو السامي ضئيل جداً في المصرية، خاصة اذا قورن بالألفاظ الأحادية المقطع التي نجدها بكثرة في اللغات الإفريقية. شكل هذا الرأي الأخير منطلقاً لانتقاده من طرف "خشيم"، الذي أشار الى أن اللغة المصرية القديمة بالرغم من كونها أحادية المقطع، فإن هذا لايبعدها عن أخواتها الساميات، لأن أية لغة في بداية تطورها تندرج من المقطع الآحادي فالثنائي لتصبح ثلاثية الجذر. وقد استعمل خشيم نفس ألفاظ بدج للدلالة على أن المصرية لغة "عروبية" وليست إفريقية.

البديل الذي يطرحه المؤلف هو تسمية هذه العائلة اللغوية باللغات "العروبية"[13]، تمييزاً لها عن العربية وتشبيهها باللغات المصرية، الكنعانية، الليبية، السبئية، االأشورية البابلية، الأرامية وغيرها. كما يقترح أيضاً تسمية اللغة السامية الأم "باللغة العربية الأولى".

عن علاقة اللغة المصرية بباقي اللغات السامية أو "العروبية" كما يقول، يورد المؤلف ملاحظة لعالم اللغة "كارل بروكلمان" مفادها أنه يجب تصنيف المصرية ضمن باقي اللغات السامية. ويشير إلى أن نصوص الأهرام تشكل مادة لغوية خصبة للوقوف على هذا التشابه، بالرغم من التطور الذي عرفته اللغة المصرية بعد انفصالها عن أخواتها الساميات.

لتأكيد الخصائص المشتركة بين هذه اللغات، قام الكاتب بدراسة بعض الألقاب الملكية المصرية مثل لقب "فرعون"، دراسة لغوية مقارنة. وأهم الخلاصات التي توصل إليها :

1 = لفظة "فرعون" ومشتقاتها مثل : "فرعونية"، مع ماتحمله من دلالات إقليمية ضيقة، ليست خاصة بمصر وحدها، بل هي أصلا تعبير "عروبي". حتى لو ظهرت في مصر ذاتها، فجذرها مرتبط بالعربية وأخواتها من اللغات "العروبية" الأخرى.

2 = عرف لقب "فرعون" عند العرب، واستعملوه، يدل على دلك أحد نقوش جنوب اليمن، حيث ذكر اسم "فرعون" المؤسس لإحدى أسر مملكة سبأ القديمة، وهي مملكة معاصرة لاستعمال اللقب ذاته في مصر.

3 = إذا كان من العسير معرفة أي البلدين كان سباقاً الى استعمال هذا اللقب، فإنه من المؤكد، يضيف المؤلف، أن التداخل الحضاري، اللغوي السياسي والديني بين أقطار "الوطن العربي" يبدو واضحاً.

لنرى كيف عالج المؤلف هذا الاسم :

---

(13) هذا الطرح الذي تبناه المؤلف، هو أساساً من اقتراح أحد الباحثين خليفة التونسي، انظر خشيم، الجزء الأول. ص .99.

– پ ر – ع أ، (Pr - ca)
من حيث المعنى الدلالي، كانت اللفظة تعني القصر الملكي وليس لقب الفرعون، ثم تحولت بعد ذلك الى اسم علم.
جذر الكلمة "پ ر ع"، لها عدة معاني، كالقصر: البيت الكبير أي العالي أو المرتفع .
و"پ ر ع" مكون من مقطعين :

1) پر + ع أ
پ ر = بيت
ع أ = كبير ـــ بيت كبير
تعني الكلمة في اللغة الاكادية ، يضيف المؤلف
پ ر ت و = قلعة، حصن ، قصر كبير .

في الآرامية :
پ ر = معناها بيت .
أما في اللغتين السبئية والحيثية المتأثرين باللغات "العروبية" نجد :
ب ر : بناء، مبنى، بيت في السبئية .
ب ي ر : Bira، بيت في اللغة الحيثية.

2) ع أ (c a) :

نظراً لعدم وجود اللام في الرمز الهيروغليفي، والذي غالباً مايستبدل همزة، يقابل المؤلف "ع أ" بكلمة "عال" العربية، كما نجد كذلك علو، علاء، علياء ...إلخ .
– تتوفر الأكادية أيضاً على : إلو – ألو Elu - Alu
– الصومال : عال، cAl

استعمل لفظ "علو" في ثلاثة مواطن من القرآن الكريم، وذلك لوصف الفرعون بالتجبر الطغيان والعلو. وهي أوصاف تعكس بدقة الصورة التي وضعها الفراعنة لأنفسهم باعتبارهم أربابا مؤهلين.

أما أصل لقب فرعون فهو (فرعـن)، هذه النـون أصلية، كما يقول المؤلف : استبدلت أثـــناء تطور اللغة المصرية بالتنوين الذي ينطق ولايكتب (فــر ع).

فــي لغة سبـأ تتحول النون الى ميم، "فرعـم"، نقشت هـذه اللفظة على صنم برونزي، يشيــد بمنجزات ملك سبأ وانتصاراته العسكريـة .

فرعـم إذن تقابل فرعـو أو برعـو.

دائما في إطـار مقارنـته للغتين المصريـة والسبئيـة. يقـابل أيضــا پ ر ع ب فـر ع. ويشـير المـؤلف إلى أنه من الصعب معرفة أي الكلمـتين أسبق إلى الوجـود "فر ع" الكلمة الواحدة الغير المجزأة أو (پر – ع أ).

في جـميع الأحـوال، يـمكـن في رأيـه، اعـتبار "فـرع" الكـلمة العـربية السبأية، مصاغة من (پر– ع ا) المصريـــة. نقلـها السـبأيون بعد سمـاعها بصـيغة "فر ع" كما لو كانت كلمة واحدة، ثم تطور استعمالها، فأصبحت فرعم لقباً لملوكهم للدلالة على علو الشـأن والمقـام.

بمقارنـته للغـتين العربية والمصرية[14]، يأتـي المـؤلف بالعديد من الشواهد اللغوية، تهم الهيروغليـفية المصـرية، بعض الألـقاب الملكية، وأسماء أخرى أطلـقت على مصـر. بالرغم مـــن أهمـية هـذه الدراسة، إلا أنه من الصعب إدراج هــذه الأسماء كلها لضيق المجال، نكتفي فقط بذكـر بعضها :

يعتقـد المـؤلف، كغيـره مـن البـــاحثين، أن المـوطن الأصلي للخـط المصري هو "بـــلاد الرافديـــن"، ثم انـــتقل بعـد ذلك الى مصر ليـتخذ شـكلاً خـــاصاً به، عرف فـيما بعد بالخط الهيروغليـــفي، وهو مصطلح يونـاني معـناه "النـقش المـقدس".

---

(14) قد يستغرب القارىء من محاولة فهمي خشيم مقارنة اللغة المصرية باللغة العربية، لكون الأولى ماتت واندثرت منذ آلاف السنين، في حين مازالت العربية حية تتطور. رد المؤلف على ذلك : أولاً أن المصرية انقرضت فعلاً ، لكنها لا تزال مستمرة في اللغة القبطية، لغة الكنيسة في مصر. رغم التحريف الذي لحق هذه الاخيرة، فأصلها هي المصرية القديمة، يمكن إذن مقارنة العربية بالقبطية. من جهة أخرى، تعد العربية التي نتكلم بها في الوقت الحاضر أقدم لغة من الناحية التاريخية، وقد حفظت بفضل القرآن والشعر الجاهلـي.

أما عـن أسـماء رموز الـهجاء الـهيروغليفية ، فيلاحظ تشابهاً بين اللغتين المصرية والعربية على مستوى تحقيق بعـض الأصوات، نذكر صوتين فقط همـا :

الهمـزة : يتم نطقها في المصرية على شكل A A، ألفان مهموزتان متـتاليتان، ويعبر عنـها برسم عقاب أو نسرين متداخـلين.

تتوفر العربية أيضاً على نطق شبيـه بنطق الهـمزة في المصرية ،نـجده في كلمـة "يـؤيـؤ" أو "اليـؤيـو" جمعهـا "اليـآيـيء"، ولها نفس المعنى الدلالـي، نسـر أو عـقـاب .

الملاحظ أن لفظة "الـيؤيـؤ" في العربية تبدأ بحرف الياء وليس الهمزة، يرد خشـيم على ذلك بما أورده "غاردنـر" في هذه المسالة، إذ يشير هـذا الأخير إلى أن حرف "a" في المصرية صوت ضعيف، يستبدل غالبا بصوت "i" أو اليـاء (ي). هـذا الحـرف/الرمز، يقول المؤلف، قد يكون في الأصـل يـاء، نشأ على الأرجح عن "يـؤيـؤ"، ثم تحول إلى همزة ضعيفة، تستبدل في بعض الحالات بالـياء التي تأتي أحياناً حرفاً Consonne وأحياناً أخرى حركة ممدودة Voyelle.

البـاء : صور هذا الرمز/الحرف على شكل رجل – قدم، وينطق في المصرية "ب و" (B. W)، وتعني مكان، مكانـة Position، Place.

للحصول على مقابل هذا الصوت في العربية، يأتي المؤلف بكلمة "بـؤبـؤ" ويرى أنها ليست إلا تضعيفاً لـ"بـؤ" التي تعادل المصرية "ب ء" أو "ب" ومعناها، (قدم، مكانة) والتضعيف في كلتا اللغتين مشهور كـثير الاستعمال. ثم يورد شرح ابن السكيت للفظة، اذ يقول هذا الأخير، إن البـؤبؤ تدل على "السيـد الكريـم" .

من مشتقـات الكلمـة :

بوأتك بيتـاً : اتخـذت لك بيتاً.
تبـوأ : نزل، أقـام .
البـأو : الكبر والفـخر. يقال في العربية أيضاً "حياك الله وبياك"، وترجع لفظة بـياك الى بـيأك أو بوأك، مكاناً عالياً أو مكانـة سامـية.

يخلص الكاتب بعد هذا التحليل، الى أن الرمز الهيروغليفي، والكلمة العربية يشتركان في نفس المعنى الدلالي : المكانة، المنزلة، المقام بالمعنى الحسي والمجرد.

يعرض الكاتب أيضاً في فصل عنونه بـ "أسماء مصر العربية"، لمختلف التسميات التي أطلقت على مصرعبر العصور. ويلاحظ أنه بالرغم من صيغتها الأعجمية (يونانية) التي تبدو غير قابلة للمقارنة بالعربية، إلا أنها كلها وبدون استثناء "عروبية الأصل".

من بين هذه الأسماء القديمة والمتميزة، يذكر "أ يرياء Aeria"، "مسترايا Mestraia" "ايجبتون Aigupton "، "كمت Kemt" "نيلوس Neilos" وغيرها. نذكر على سبيل المثال فقط :

1 = أيريا . Aeria

نقل هذا الاسم من المصرية الى اليونانية بصيغة "أيريا" aeria أو "ايريا" airia. أصل الكلمتين حيريا Haeria أو حيريا Hairia، لان اليونانية عندما تترجم من اللغات العروبية، كما يسمي ذلك خشيم، إلى لغتها الأصلية، تقلب أحياناً الهاء، سواء كان أصلها حاء "أوهاء" أصلية الى همزة. جذر اللفظتين في المصرية hr حر، وتعني الصقر، وهو أيضاً شعار مصر الموجود ضمن أسماء ملوكها الاولين.

تتوفر العربية على نفس الجذر "حر"، ويسمى الصقر "بالطائر الحر" ومنها اشتقت كلمة حرية، التي تعني الانطلاق، الانعتاق وعدم العبودية. وأيريا أو حيريا لها نفس المعنى الدلالي في اللغة المصرية، فمعناها "بلاد الحر" أو "أهل الطائر الحر"[15].

(15) يقال كذلك لمصر بلاد أصحاب "حورس"، كناية لأتباع الفرعون "مينا". نقلت هذه اللفظة أصلا عن اليونانية "Horus ". سبقت الإشارة إلى أن هذه اللغة تقلب الحاء هاء. ترجم المؤلف الكلمة الى العربية فاصبحت "حورس" السين هنا زائدة لغوية يونانية، لما حركت أصبحت Horus، عندما عربها، صارت "حورس". بعض الكتاب تخلص من هذه السين اليونانية، فجعلها "حور" والصواب هو حر بدون مد الواو. خشيم الجزء الأول ص. 226.

2 = مســتــريـــا .Mestraia

يرى المؤلف أن "مستـرايا" هي نفسها "مصر"، تحولت الصاد فيها إلى "St"، لانعدام وجودها في اليونانية. أما "aia" التي جاءت في آخر الكلمة، فهي زائـــدة لغوية تقابل ياء النسبة وتاء التأنيث في العربية "مصرية" والأصل، mestr أي "mesr".

يضيف الكاتب أن أغلب الباحثين الذين درسوا هذا الاسم في صيغته اليونانية، من أصل يهودي ، لذلك حاولوا بحكم معرفتهم للغة العبرية إرجاعه إلى المثنى "مِصْرَيِّـم" מִצְרַיִם ،مصران أي قطـــران أرضان، والمقصود به الدلتا والصعيد. إلا أنه يستبعد هذه المقاربـة. فكلمة مصر في رأيـه عربية قحة وليست عبـرية، مثناها "مصران" أو مـصرين. يستند في ذلك إلى المعنى الدلالي الذي تفيده كلمة "مصـر" في القرآن الكريـم، والتي ورد ذكرها خمس مرات. ومعناها المدينة/الحاضرة في مقابـل البادية، فهي تـدل إذن على الاستقرار مقابل التنقل والترحـــال.

يلاحظ الكاتب كذلك أن المدن والقرى كانت عبارة عن قلاع محصنة أو مـساحات أرضيـة محاطة "بسـور" فهي مكان "مسور". تقلب هذه السين شيناً في بعض اللهجات العربية (لهجة الرباط مثـلا) فتصبح "مشور"، أو تستبدل بالصاد، فيقــال صور بدل سور مثل المدينـة الكنعانـية "صور".

قد يطلق الإسم في بعض البلدان على مدينة واحدة، ثم تصير بعد ذلك علمـاً للـبلاد كـلها، وهذا من باب إطـــلاق الجزء على الكل. وهو بالضبط المعنى الذي يؤديه اسم مصـر في الــــقرآن الكريم، فـتارة يفهم منه اسـم مدينــــة بعينها، وطوراً يفيـد إسـم بلـــد بأكملـه(16).

(16) هناك أمثلة على ذلك في الوطن العربي مثل الكويت، الجزائر، تونس. إذ لـــيس من المنطقي، يقول الكاتب، أن تحاط منطقة وادي النيل بأكملها بالأسوار.

حفاظا على وحدة الموضوع، سننتقل إلى العنصر الأخير من هذا العرض :

المحور الثالث :

«التفاعل الديني بين مصر ومنطقة الشرق القديم».

خصص المؤلف حيزاً كبيراً للبحث في أصول "آلهة مصر القديمة"، لكونها محور دراسته، يدل على ذلك عنوان المجلدين نفسه، إلا أننا ولأسباب منهجية، سنطرح الخطوط العريضة لهذا البحث، بطريقة مغايرة لماورد في النص، مع التقيد طبعاً بالمضامين.

القضية الأساسية التي يثيرها خشيم هي، معرفة الأسباب المباشرة التي جعلت بعض المعبودات القديمة والمشهورة في الشرق القديم، تعبد في "الشمال الافريقي" (مصر) بنفس الإسم، قد يحرف أحيانا بعض التحريف، ونفس الصفات والخصائص.

لمقاربة هذا الموضوع، اتبع المؤلف منهجية تتلخص في :

1 = طرح ومن ثم نقد آراء بعض علماء المصريات الذين عالجوا نفس القضية.

2 = قام بدراسة مستفيضة لغوية مقارنة، تعتمد في بعض الأحيان على معطيات تاريخية، لأسماء أشهر آلهة مصر القديمة، المبتوتة في أقدم النصوص الهيروغليفية. حيث يقابل الرمز الهيروغليفي لاسم المعبود بحروف مقطعية عربية وأخرى لاتينية ، ليبحث بعد ذلك عن المعنى الدلالي لهذه الأسماء في اللغات السامية / الحامية أو "العروبية"، مع الاستشهاد بأبيات من الشعر العربي وآيات من القرآن الكريم.

استهل الكاتب مبحثه، بطرح آراء باحثين مثل بدج، وينرايت، بيتس، ميرسير، وغيرهم، بخصوص آلهة عبدت في الشرق القديم وكذلك في مصر، تحمل نفس الأسماء ولها نفس السمات. مجمل آرائهم في هذا الموضوع، كما أوردها

الكاتب، هي أن بعـض الآلهة المـصرية القـديمة التي استطاعت أن تحتل مكانة في نفوس ومشاعر المصـريين مثل أوزيـرس، شهدد، عشتر، قـدش، بتـاح وغيرها ....كانت من أصل سامي وليبي. السبب في ذلك يرجع، في اعـتقادهم إلـى التسامح الدينـي الذي عرف بـه المصريـون.

رد خشيم على هذا الرأي ، جاء انطلاقاً من قضيتين رئيسيتيـــن :

1 = التسامح الذي تحدث عنه أولئك الباحثون، لم يكن العامل الأساسي في تقـبل المصريـين لتلك المعبودات "الأجنبيـة"، بل لكونها آلهة محلية مشـتركة ، نشـأت على امتـداد رقعة "الوطـن العربي"، منـذ عصور تاريخية موغلـة في القدم، لتصبح بعد ذلك معبودات خاصـة بكـل قطر، تعـرف بنفس الإسم، أو اتخد لها إسمـاً مغايـراً.

2 = يشير الكاتب إلى أن تصنيفهم للآلهة من حيث الأصل، إلى ليبية وأخرى سامية، يظهر تغاضي هؤلاء البـاحثين الغربيين عن حقيقة وحدة المجموعة البشرية المكونة لمنطقة "الوطن العربي" بل ووحـدة تشكلهم الحـضاري والـثقافي. لإثبات ذلك، يستدل المؤلف بأمثلة لبعض الآلهة مثل الربـة "نث أو نت" التي عبدت في لـيبيا والدلتا، كما عرفت في اليونـانية باسم أثـينـا، وهي نفسها الربـة عنت أو عنات /عناة الكنعانية. هذا الأمـر لا يرجـع في اعتقاده الى نزوح بعض الكنعانيين من بلاد الشام إلى الشمال الإفريقي، بل إلى تلك الـهجرات البـشرية الـتي حـدثت مـنـذ فـجر الـتاريخ بين المشرق والمغرب، والتي حملت معها معتقدات هـؤلاء المهاجرين الدينية إلـى جانب عاداتهم الحضاريـة.

مـن الآلـهة التي أ طنب المؤلـف في دراستها دراسـة لغرية مقارنة، نذكر على سبيل المثال لا الحصر :

– پ ت ح = Pteh .

كانت لهذا المعبود منزلة الرب الخالق، الذي يتم خلقه للوجود بقوة كلمته. يورد المؤلف رأي الباحـث هلمبرغ Holmberg، الذي أسهب الحـديث عن إسم هذا المعبود وأصله. بمقارنته بباقي اللغـات البابلية، الآشـورية، وباللغة العبرية،

كاد هذا البـــاحث الإقرار بالأصل السامي لهذا المعبود، إلا أنه رجع لينقض رأيه لشكـه في انتساب هذا الإسم إلى الساميـيـن.

مـن بين مـآخذ المؤلف على "هلمبرغ"، كونه غـفل أو تغافـل الرجوع الى جذر هذا الاسم في العربيـة، وهــو "فتح" (باستبدال الـباء المهموسـة بالفـاء)، والذي يتيح الاشتقاقات الآتيــة، فاتــح، فتــاح.

تـماشياً مع المعنى الذي تتضمنه هذه الاشتقاقات، يعـطي الكاتـب لهذا المعبود صفة، فتاح أو الفتـاح، من صفاته خلق الوجود بقوة الكلمة، كأن يقول للشيء "كـن فيكـن".

مـن ملاحظاته أيضاً أن أسماء الله الحسنى التي منها اسـم الفتاح ترد أحياناً بصيغة الفاعل (الرازق، الغافر)، كما ترد أيضاً بصيغة الفعال (الرزاق، الغفار)، ولهذا دلالته وهي تخصيص الذات الإلهية، دون غيرها، بصفة مـن الصفات، وفتاح بهذه الصيغة تقتصر فقط على الذات الالهية .

تفيد لفظة الفتاح كذلك، أن الله هو مفتتح الأمور كلها، أي مبتدئها وخالقها من عدم، ومن ثـم يكون مغزى اللفظ، بحسب رأيه، الخالق، المبتدىء، البـارىء.

بعد الاستشهاد بآيات من القرآن الكريم، والتي تسير في نـفس السـياق، يخـلص المؤلف الى مامفاده : أن النطق المصري القديم لـ Pteh كان في الاصل يتــاح Ptah، بفتح التاء ومدها، وهذا يساعد على إدراك الصلة بين اللفظ المصري يتاح، ومقابـله العربي فتــاح ســواء على المستوى اللغوي أو الدلالــي.

– ن ت = Net.

من أهم معبودات منطقة الدلتا، عمت عبادتها بعد ذلك مصر كلهـا.

تمثل "نـت" في الهيروغليفية برمزي النون والـتاء مـع وجود درع وامراة جـالسة تـرمـز الـى "الـربـة الحـامية". يرجع أغلب البـاحثين والمـؤرخين، منهـم هيرودوت، الربة اليونانية "أثينا" الى نت، يرى المـؤلف أن السبب في ذلك يرجع إلى التـشابه القائم بين المعبودين على مستوى الرمـز والوظيـفـة.

نفس التشابـه أيضاً يلاحظه خشيم بين هـذه الآلـهة وبين عناة "ع. ن. ت"، المعبودة الكنـعانية المشهـورة.

يـقابل الكاتب اللفظتين الكنعانية والمصرية من الناحية اللغوية، بإضافة العين في بداية الكلمة المصرية، التي أسقطت أثناء النطق، للحصول على عناة .

خصص المـؤلف القـسم الأخـير من جـزئه الـثالث والأخـير، للمـقارنة بين اللـغتيـن المـصرية والعربية، سواء علـى المستوى النحـوي، الـصرفي أو الـتركيبي، هدفه من ذلك تحقيق عنصرين أسـاسـين :

1 = تأكيد "عروبيـة" اللغـة المصريـة القديمـة.

2 = تزويد الباحث بالأدوات المنهجية الأساسية للوقوف على عمق الصلة التي ربطت بين اللغتين بالرغم من وجود بعـض الإختلافات على المستوى النحوي، نتجت بفعل البعد الزماني والمكاني والتطور الذي عرفته كلتاهمـا.

بعد عرضنا لمجمل مضامين كتاب فـهمي خشيم، يمكننا القول أن أهمية هذا المؤلف لا تتجلى فـي كونه يعيد قراءة وكتابة تاريخ مصر القديم، وإنما أيضاً في ربطه لحضارتها، لغتها، ثقافتها ومعتقداتها الدينية بحضارات الشرق القديم ككل. وهي في اعتقادنا إضافات مهمة تثري هـذه الحضارات.

يـعيد المؤلف كذلك النظر في بعض المفاهيم التي تهم علم اللغة المقارن، وهـذا يتـطلب جرأة فكرية وعملاً أكاديمياً مضنياً، وصبراً على جمع المادة وتحليلها. ساعده في ذلك إلمامه باللغة المصرية القديمة وعدة لغات اخرى، وتمكنه أيضاً من العربية، واطلاعه الواسع على مصادرها كالشعر العربي، ومأثورات العرب القدماء والقرآن الكريـم. يتجلى كل ذلك من خلال تحليلاته التي يوظف فيها مادة لغوية خصبة ومتنوعـة.

بالرغـم مـن ذلك، يبـقى مـن الضـروري إبـداء بعـض المـلاحظات :

1 = يطرح مؤلف خشيم مفاهيم مثل : "العروبية" في مقابل "الفرعونية"، "الوطن العربي القديم"، وهما مفهومان حديثان في الفكر السياسي، مما يفصـح عن

طغيان الجانب الإيديولوجي (القومي العربي) على الحياد العلمي المفترض في المؤلف. نفس التوجه القومي نلاحظه أيضا في بعض أعماله الأخرى ، نذكر على سبيل المثال، كتابه "البحث عن فرعون العربي". مما يستدعي الوقوف وإعادة التفكير فيما قرأ.

2 = علل المؤلف مسألة وجود ألفاظ عربية تهم عدة مجالات دينية حضارية في الحياة المصرية بالتركيز على عامل اعتبره أساسياً هو وحدة أو "عروبية" الأصل الذي تشترك فيه اللغتان العربية والمصرية. إلا أنه ولأسباب إيديولوجية ذكرناها سالفاً، غفل أو تغافل عنصراً آخر لعب دوراً رئيسياً في ذلك، ويتعلق الأمر بالهجرات القادمة من الشرق والتي عرفتها مصر منذ القديم، وتأثيرها المباشر على المستوى اللغوي.

فقد أثبتت عدة وثائق، نصوص ثمودية، يرجع تاريخها إلى سنة 263 قبل الميلاد، ليس فقط وجود علاقات تجارية بين مصر وبلاد العرب منذ عصور غابرة في التاريخ، بل أيضاً التأثير القوي المتبادل بين اللغتين المصرية والعربية، لدرجة أننا لا نلاحظ تأثير العربية على المصرية وحسب بل كذلك وجود عدد كبير من الألفاظ والمفردات المصرية دخلت إلى العربية. وهو أمر نتج بفعل الإحتكاك والإختلاط بين هذه الأقوام.

3 = أشار خشيم في مقدمة مؤلفه أن اللغة المصرية القديمة وإن انقرضت، فهناك الكثير من آثارها لا تزال حية في اللغة القبطية، بل يعتبرها هو نفسه العمود الفقري لهذه الأخيرة. إلا أنه من النادر ما نجده يقارن القبطية بالعربية، خاصة وأن هذه الاخيرة كانت من أهم اللغات المتكلم بها، كما شاع استعمالها حين وفود اللغة العربية إلى مصر مع العرب.

وظهور الصراع اللغوي بين القبطية والعربية بعد الفتح الاسلامي لمصر، ليس إلا دليلاً على أن الأمر يتعلق بلغتين حيتين متحركتين، تسعى كل واحدة منهما أن تصبح هي لغة التخاطب والتواصل[17].

---

(17) للمزيد من التفصيل، راجع كتاب، **تاريخ اللغة العربية في مصر والمغرب الأدنى**، للدكتور أحمد مختار عمر، القاهرة، 1992، ص ص. 27-43.

4 = يستبدل المؤلف مصطلح اللغة السامية الأم ب "اللغة العربية" أو العربية الأولى كما يسميها. ونعتقد أن هذا الاستعمال غير دقيق لكون منطقة الشرق لا تزال تحتفظ بحقائق ذات اهمية قصوى فيما يتعلق بعلم اللغة السامي المقارن، لذلك يصعب الحسم في مثل هذه القضايا اللغوية. مع العلم أن مصطلح "لغة" أو "لغات سامية" نفسه، أصبح موضع نقاش واسع بين المتخصصين في دراسة هذه اللغات.

5 = في مقارناته بين قواعد اللغتين المصرية والعربية، لم يشر المؤلف الى التشابه بين المصرية القديمة والأمازيغية، وهي أيضاً لغة "عروبية" كما يسميها، خاصة فيما يتعلق بالنظام الفعلي، ونظام الجمع والضمائر. وهو تشابه نحوي مثير، جعل بعض الباحثين يذهبون للقول بوجود علاقة قوية بينهما. أكد هذا الرأي، الإكتشافات الأثرية الحديثة للألفبائية الأمازيغية (تيفيناغ)، والتي كشفت عن وجود نظام هجائي مشترك بين اللغتين المصرية والأمازيغية.

6 = يسقط المؤلف في أخطاء منهجية، تضعف في بعض الأحيان من تحليلاته اللغوية، خاصة عندما يتعلق الأمر بأخذ مصطلح من لغة أخرى غير العربية، نقصد بذلك، اللغتين العبرية والأكادية، سبب ذلك هو أن الكاتب لايعتمد في أحيان كثيرة على اللغة الأصلية المنقول عنها، بل على اللغة الثانية المنقول إليها.

7 = من حيث منهجية الكتا ب، يلاحظ القارىء في بعض فصوله تنوعاً وتداخلاً من حيث الموضوعات، ربما يرجع السبب في ذلك إلى أن دراسته أنجزت على مدى عدة سنوات، كما عبر عن ذلك المؤلف نفسه في مقدمته. لم يسلم الكتاب كذلك من كثرة التكرار، الحشو والإطناب في التفاصيل التي كان من المفروض الإستغناء عنها.

سعديا بن يوسف الفيومي :
حلقة وصل بين الثقافتين العبرية والعربية

سعيد كفايتي
كلية الآداب – فاس سايس

تقديـــم

تهدف هذه المداخلة إلى ملاحظة التحولات الكثيرة التي سَتُميز مرحلة الجاؤونيم بدءاً من القرن التاسع الميلادي، والتي تُعزى إلى تبني الأحبار اليهود الثقافة العربية، وتحولهم التدريجي إلى الكتابة بلغتها. ولاشك في أن أبرز هذه التحولات تمثلت فيما سيشهده التراث العبري في المشرق العربي (خاصة في العراق وفلسطين) من تأسيس أو تطوير لعلوم كثيرة من قبيل العلوم الفلسفية والفكرية واللغوية والفقهية والأدبية.

وسيتم التركيز في هذه المداخلة على دور سعديا جاؤون في افتتاح مسارات جديدة للثقافة العبرية من خلال الوقوف عند إسهاماته في مجالين اثنين هما، التفسير واللغة (النحو والمعجم العبريين).

حينما أصبح اليهود في ظل الحضارة العربية الإسلامية يتطلعون إلى الاحتكاك المباشر بالثقافة العربية، والتأليف بلغتها كان التوقف الفعلي للغة العبرية عن الإستعمال(1)، بعد فترة طويلة من التراجع، قد مرَّ عليه آنذاك حسب التخمينات

(1) إن الحياة الحقيقية للغة العبرية بدأت في القرن الثاني عشر قبل الميلاد ثم بدأت في التراجع في القرن السادس منه بعد أن اتسع نفوذ اللغة الآرامية في مناطق مختلفة من الشرق الأدنى. في حين تذهب المصادر العبرية الحديثة إلى القول بأن استعمال اللغة العبرية لم يتوقف في فلسطين إلا في القرن الثاني الميلادي.

الأكثر تفاؤلاً ما يربو على سبعة قرون (انظر ميراي هاداس لوبيل، 1992 وموشي بار آشر، 1999). وقد شهدت هذه الحقبة تعاقب خمس مراحل أساسية كانت تسعى كل واحدة منها إلى وضع تفسير ديني يهودي للنص التوراتي. أما المراحل فهي :

- مرحلة النساخ أو السوفريم
- مرحلة الرواة أو التنائيم
- مرحلة الشراح أو الأمورائيم
- مرحلة الموفقين أو السبورائيم
- مرحلة الجاؤونيم.

وما يجمع ما بين هذه المراحل كلها تحول اللغة العبرية تدريجياً إلى مجرد أداة للكتابة إما منفردة أو بالموازاة مع لغات أخرى، خاصة الآرامية التي كان قد اتسع نفوذها في مناطق مختلفة من الشرق الأدنى، إلى درجة أنه لم يكن أمام الأحبار اليهود أي خيار آخر سوى تأليف جزء من التراث الديني اليهودي بها أو ترجمته إليها إذا ما كان مكتوباً في الأصل باللغة العبرية[2].

ومعلوم أن أهم ما وصلنا من آثار هذه الحقبة، ما عدا المرحلة الأخيرة (الجاؤونيم)، "العهد القديم"، والتلمود بنوعيه البابلي والفلسطيني والترجوم وآثار دينية أخرى.

أما المرحلة الأخيرة (الجاؤونيم) فتمتد من حوالي 600م إلى 1040م. وقد انطلق إشعاعها الثقافي والفكري من العراق، ومن أكاديميتين اثنتين على وجه التحديد هما : أكاديمية بومباديتيا التي بدأت فيها الجاؤونية سنة 589م وأكاديمية سورا التي بدأت فيها الجاؤونية سنة 609م. وسرعان ما تعدى التأثير الثقافي والفكري لهاتين الأكاديميتين حدود العراق لينتقل إلى كل من مصر وشمال إفريقيا والأندلس. وعرف اليهود خارج العراق، حسب عبد الرزاق أحمد قنديل، طريقهم إليها سواء بأنفسهم أو عن طريق ما يرسلونه من أسئلة واستفسارات وما يتلقونه من إجابات عليها.

---

(2) مما يبرز اتجاه اليهود نحو التعبير باللغة الآرامية، واستعمالها أداة للكتابة أن جزءاً من تراثهم الديني اليهودي دُون في الأصل بها مثل "الجمارا". وتُرجم إليها ما كان باللغة العبرية مثل العهد القديم المعروف في صيغته الآرامية بالترجوم.

وعلى الرغم من أن مرحلة الجاؤونيم بدأت قبل الفتح الإسلامي للعراق، فإن البداية الحقيقية لها كانت ثمرة الاتصال بين الثقافتين العبرية والعربية، والتي تميزت بإهمال اليهود اللغة العبرية واللغة الآرامية التي اعتادوا أن يكتبوا بها في المراحل السابقة، والتحول شبه المطلق إلى الكتابة باللغة العربية. والحصيلة أن جزءاً هاماً من التراث اليهودي، باستثناء الشعر، كُتب بهذه اللغة : إما بعربية فصحى وإما بعربية فصحى مشوبة بلهجات محلية (انظر اليعزر شلوسبيرج، 1994). مع الحرص في أغلب الأحيان على تدوين هذا التراث بحروف عبرية [3].

وقد حظي الحاخام سعديا بن يوسف الفيومي (882-942) باهتمام خاص من قبل تلامذته وخصومه من اليهود على حدٍّ سواء[4]، بل حتى من قبل المؤرخين المسلمين الذين كانوا لا يلتفتون إلا نادراً لأعلام الثقافة اليهودية[5].

والثابت أن سعديا جاؤون لم يكن أول من استخدم اللغة العربية أداة للكتابة. فقد كان مسبوقاً بكل من موشي بن آشر صاحب كتاب **المصوتات** وعلي بن يهودا هنزير صاحب كتاب **أصول اللغة العبرانية** وربما كانت هناك كتب أخرى للربيين أو للقرائين على وجه التحديد ضاعت أو أغفل المؤرخون الحديث عنها. كما كان معاصراً ليهودا بن قريش صاحب **الرسالة المكتوبة** هي بدورها باللغة العربية.

وهكذا إذا ما نظرنا إلى سعديا من هذه الزاوية فلن نجد أي حرج في اعتباره امتداداً طبيعياً لاتجاه كان قائماً، خاصة أن الفترة التي تفصل بين الفتح الإسلامي للعراق وانتقاله إليه للإقامة فيه تتجاوز القرن والنصف. لكن عندما نأخذ بعين الاعتبار خصوصية الحقبة التي ينتمي إليها، سندرك لا محالة إلى أي حد كان متفاعلاً معها

(3) المقصود هنا ما يُصطلح على تسميته بالعربية المهودة أو العربية المدونة بحروف عبرية. بخصوص هذا الموضوع انظر (يهوشع بلاو 1981).

(4) لا يخلو أي مصدر من التراث العبري القديم، وإن كان قرائياً، من الإشارة إلى سعديا جاؤون صراحة أو تلميحاً ناهيك عن الإشادة به من قبل تلامذته (انظر في ميدان اللغويات ابن جناح).

(5) في "**الفهرست**" يُشيد محمد بن النديم (ت سنة 1000 بسعديا جاؤون على الشكل الآتي : «ومن أفاضل اليهود وعلمائهم المتمكنين من اللغة العبرانية ويزعم اليهود أنها لم تر مثل الفيومي، واسمه سعيد ويقال سعديا، وكان قريب العهد وقد أدركه جماعة في زماننا» ص. 23. أنظر أيضاً أبا الحسن المسعودي (سنة 956) في كتاب **التنبيه والإشراف**.

ومتأثراً بها. فسياسياً عاصر سعديا كَاؤون قدراً كبيراً من الخلافة العباسية[6]. وثقافياً عاصر أزهى مرحلة في تاريخ الثقافة العربية المشرقية، والتي شهدت تطور حركة الترجمة واتساع نشاط الفرق الإسلامية واحتداد المناقشات بين مدرستي البصرة والكوفة في النحو، وبين مدرسة الحجاز والعراق في التشريع والفقه.

ولاشك في أن سعديا جاؤون تميز عن غيره (سواء من الذين سبقوه من الناحية الزمنية أو ممن عاصروه) بالجمع – وبشكل أكثر تطوراً عن ذي قبل – بين الثقافتين العبرية والعربية. وهو الأمر الذي لا يتجلى فقط في كونه تجاوز كثيراً أسلافه أو معاصريه في استعماله المكثف للغة العربية، وإنما في استفادته القصوى من الثقافة العربية، وافتتاحه لمسارات جديدة في مجالات عدة من بينها ترجمة وتفسير **العهد القديم** وتأسيس النحو والمعجم العبريين[7].

ترجمته العربية للعهد القديم

يُقصد بها ترجمة أغلب أسفار "**العهد القديم**" إلى اللغة العربية، والتي اقترنت عند سعديا جاؤون بتفسير مُطوَّل لها. وحتى إذا ما اعتُبر هذا التفسير امتداداً من جهة لتقاليد يهودية قديمة كانت قد أرست فيما مضى أسس ومناهج التفسير[8]، وتتويجاً من جهة أخرى للمحاولات التي يمكن أن تكون قد أُنجزت قبيل القرن التاسع الميلادي، فإن الصلة بينه وبين تفسير القرآن الكريم أو على الأقل أصوله الأساسية، كانت قائمة، بحيث لا يمكن بأي حال من الأحوال التقليل من شأنها.

غير أن الأثر الكبير لتفسير القرآن الكريم على منهجه في التفسير يتمثل على وجه الخصوص في القواعد التي وضعها لاستعمال التأويل، والتي ترجع حسب اليعزر شلوسبيرج إلى محمد بن جرير الطبري (838-923) المعاصر له وإلى ابن

---

(6) فقد عاصر سقوط بغداد في أيدي البوهيين سنة 935م وتزامن وجوده بالعراق مع تولي الخلافة كل من الراضي بن المقتدر (933-940) ثم المتقي (940-944).

(7) بالنسبة لمؤلفاته يمكن الرجوع إلى نحميا ألوني 1969.

(8) تُعرف هذه المناهج عند اليهود باسم "الفردوس" **פרדס** وهذه اللفظة تمثل أوائل كلمات أربع موجودة كلها في اللغة العبرية : الأولى **פשט** (المعنى الحرفي)، الثانية **רמז** (المعنى الرمزي)، الثالثة **דרש** (المعنى الوعظي الأخلاقي)، الرابعة **סוד** (المعنى الصوفي). انظر عبد الرزاق أحمد قنديل 1984 وخاصة المعجم الموسوعي اليهودية.

حزم[9]. وقد فسرها سعديا جاؤون نفسه في مقدمته لتفسير التوراة حيث قال بأنه إذا كان ظاهر المكتوب (أي المعنى الحرفي) يناقض ما يتعرف عليه الإنسان بحواسه أو عقله، أو يناقض آية أخرى في **التوراة** أو تفسير الحكماء رحمهم الله لتلك الآية، فإنه على المفسر في كل حالة من هذه الحالات الأربع أن يلجأ إلى التأويل.

أما بخصوص هذه الترجمة، ففضلا عن اعتنائه في التفسير المطول بشرح الدواعي التي دعته إلى ترجمة ما ترجم على هذا الوجه أو ذاك[10]، وحرصه في أثناء الترجمة على انتقاء الكلمات العربية التي تقابل كلمات اللغة التي يترجم منها ألا وهي اللغة العبرية، فإنه كان يفضل في عدة سياقات، وعيا منه دون شك بوجود علاقة بين هاتين اللغتين، أن يترجم الكلمة العبرية بمثيلتها في اللغة العربية، حتى وإن كانت الكلمة العربية غير مألوفة (دان باقر، 1988 : 139 واليعيزر شلومو سبيرج، 1994).

وهذا ما يتجلى من خلال الأمثلة الآتية :

الكلمة العبرية	الكلمة العربية حسب ورودها في الترجمة
מרגמה	"مرجمة
שנות נומות	"قليل من السنات والنومات"
פלית שריד	"فليت وشريد"
יורד	"وكذلك وارد الثرى لا يصعد"
מלקשות	"وكأنهم فغروا أفواههم للقيس"
גדש	"وعلى أكداسها يرابط"

(9) لا يقصد اليعزر شلوسبيرج حينما يتحدث عن تأثر سعديا جاؤون بمنهج ابن حزم في تفسير القرآن الكريم ابن حزم ذاته الذي توفي سنة 1063 وإنما يقصد الروايات القديمة التي تحتوي عليها مؤلفاته، والتي لم تصلنا حسب تعبيره من مصادر أخرى.
أما بخصوص منهجه في التفسير فيرتكز على التفسير بالظاهر أو ما يُعرف بالتفسير الحرفي أو البسيط، وعدم اللجوء إلى التأويل، ما عدا إذا اقتضت الضرورة ذلك. ففي تفسيره لسفر أيوب يقول ما يلي : إن المقدم في كل تفسير هو المشهور من ألفاظ الكتاب المفسر، اللهم إلا أن يحال عند العقل ذلك المشهور أو تفسده الآثار، فإن المرتب بعد ذلك [هو] المجاز... ويكون إخراجه إلى المجاز بإنصاف من حيث يجوزه القوم لا من حيث يمنعونه. (محمد صالح الألوسي، 1992 : 451 [ج. 2].

(10) للوقوف على هذا النوع من التعليق انظر على سبيل المثال محمد صالح الألوسي 1992 وبالضبط الجزء الثاني من أطروحته التي عنوانها **مشكلة الشر** : **نصوص سامية**.

يمكن أن تُعد هذه الترجمة في حد ذاتها وللاعتبارات السابقة، وجهاً من أوجه اللائحة المزدوجة اللغات أو هي بعبارة أخرى مرحلة أولى من عمل المعجم أي معجم في انتظار الترتيب على حسب تعبير أحمد شحلان (أحمد شحلان، 1992 : 134). مع العلم بأن الغالبية العظمى من المادة اللغوية المكونة للمعاجم العبرية القديمة، بما في ذلك **الأجرون**، مستقاة من **العهد القديم**.

كتاب **سبعين لفظة مفردة** : والمقصود بها الألفاظ الغريبة بسبب ورودها مرة واحدة في التوراة[11]، والتي حاول سعديا جاؤون أن يجد لها تفسيراً بالرجوع إلى اللغة العبرية المشنوية (أي لغة التلمود). ويُماثل هذا الكتاب من حيث طبيعة موضوعه ما يُعرف بغريب القرآن أو غريب الحديث اللذين استأثرا باهتمام طبقة واسعة من اللغويين العرب القدامى.

إجرون : هو عنوان أول عمل معجمي للغة العبرية. كان قد ألفه سعديا كَاؤون حوالي 902م وقد ألحق به بعد ذلك بسنوات عملاً معجمياً آخر باللغة العربية يكاد أن يكون ترجمة له يُعرف بكتاب **أصول الشعر العبراني** وللاختصار كتاب **الشعر** أو كتاب **الشعر العبراني** أو كتاب **أصول الشعر** (انظر نحميا ألوني، 1969 : 18-19).

تُشتق لفظة "إكَرون" من الجذر "أجر" الذي له حسب يهودا بن قريش معنيان مختلفان. الأول : أجر **אג** المشترك ما بين العبرية والعربية والسريانية. أما الثاني فتنفرد به اللغة العربية. «ولم يكن له في العبرانية نظير إلا ما اشتبه في الألفاظ واختلف في المعنى». ويدل على "جمع الشيء"، وهو ما يقصد بلفظ أجرون التي تقابلها في اللغة العربية لفظة "جامع".

وعلى الرغم من أن **أجرون** اشتهرت بتداولها ما بين القرنين 9 و12 كعنوان لمجموعة من الأعمال المعجمية العبرية، والتي لا يعتبر كتاب سعديا جاؤون إلا واحداً منها، وإن كان هو الأقدم على الإطلاق، فإن مناحيم بن سروق يطلق عليه **سفر فترونيم** فيما يذكره موسى دونكلتر مرتين باسم **ماحبرت**.

(11) يضم هذا الكتاب في حقيقة الأمر أكثر من تسعين كلمة مفردة. انظر نحميا ألوني، 1969.

ويبدو أنه لم يكن مسبوقاً بأي عمل معجمي عبري مماثل له. وحتى إذا صح أن التأليف المعجمي العبري عرف قبل هذه الفترة بعض المحاولات في هذا المجال، فإن المعروف منها لم يكن معجماً شاملاً للغة العبرية وإنما لجزء منها[12].

وبما أن سعديا جاؤون كان يُدرك تماما بأن الأمر يتعلق هنا بعلم جديد ليس لليهود سابق معرفة به، فقد أفصح، وهو بصدد شرح وتفسير دواعي تأليف هذا العمل المعجمي، عن تأثره المباشر بالتراث اللغوي العربي قائلا :

«وكما ترون بني إسماعيل أن بعض خواصهم رأى قومه لا يفصحون الكلام العربي فغمه ذلك فوضع لهم كلاماً مختصراً في كتاب يستدلون به على الفصيح. كذلك رأيت كثيراً من بني إسرائيل لا يبصرون مرسل فصيح لغتنا فكيف عويصه. وإذا تكلموا كان كثيراً مما يلفظون به ملحوناً. وإذا هم شعروا كان المستفيض فيما بينهم من الأركان الأوائل هو القليل والمتروك هو الأكثر، وكذلك القوافي حتى صار الكتاب نفسه كالغماص من الكلام والجبي من القول فأوجبت أن أولف كتاباً أجمع فيه أكثر اللفظ جمعيـــن» (نحميا ألوني : 150-152 [النص العربي]، 151-153 [الترجمة العبرية].

ويُستشف من المقدمة ومن القطع المتبقية من هذا العمل المعجمي أنه يجمع على مستوى ترتيب كلمات المداخل المعجمية بين قسمين : أحدهما يكاد يكون مرتباً وفق الترتيب الألفبائي للحرفين الأولين من حروفها الأصول.

فيما يقوم القسم الثاني منه على ترتيب الكلمات وفق الحرف الأخير من حروفها الأصول. وهو باتباعه لنظام القوافي كان يريد أن يجعل من عمله المعجمي، أو على الأقل الجزء الثاني منه، المرجع الذي يمكن أن يستفيد منه الشعراء في نظم الشعر.

أما إذا تساءلنا عن المعاجم العربية التي سبقت تأليف **الأجرون**، والتي يُحتمل أن تكون كلها أو بعض منها قد أثرت فيه، فهي تختلف باختلاف الترتيب المتبع.

---

(12) نقصد في هذا المقام الحديث عن معجمين اثنين أحدهما للغة التلمود وينسب إلى الربي صمح بن بلوطي. أما الثاني فعنوانه بعد ترجمته إلى اللغة العربية هو **تفاسير الفقهاء لكتاب الطهارة** مجهول المؤلف والتاريخ. انظر أحمد شحلان، 1992.

فالنوع الأول استُعمل في كتاب **الجيم** لأبي إسحاق بن مرار الشيباني وكتاب **الجيم** لنصر بن شميل وكتاب **الجيم** لشمر بن حمدويه الهروي وكتاب **غريب الحديث** للمؤلف نفسه و**غريب المصنف** لأبي عبيدة (773-837) و**سفر هتروفوت** لإسحاق بن حنين (سنة 873) و**جمهرة اللغة** لابن دريد (837-933) وكتاب **المقصور والممدود** لابن ولاد أحمد بن محمد (سنة 943).

ومع استبعاد إمكانية تأثر سعديا بمعجم **ديوان الأدب** لأبي نصر إسماعيل حماد الفارابي (ت سنة 1007) الذي تبنى لأول مرة نظام القوافي في التأليف المعجمي العربي فإن حظوظ استفادته مما يشبه هذا النظام في بعض الأوجه يبقى محصوراً في كتب أخرى من قبيل كتاب **العشرات**.

وعموماً فقد استفاد سعديا جاؤون من معجمين عربيين اثنين هما : **العين** للخليل بن أحمد الفراهيدي (718 - 719 - 791/786) و**جمهرة اللغة** لابن دريد. وعليه فإن أوجه الشبه التي يمكن رصدها من حيث المنهج بين "الأجرون" وهذين المعجمين العربيين عديدة. وقد عد نحميا ألوني (من ص 86 إلى 89) أمثلة منها. ومن بينها معالجة موضوع نظام الجذور.

ومن هنا فإن ما يُشكل في حقيقة الأمر خطوة إلى الأمام في اتجاه التفكير اللغوي المجرد، وقطيعة مع الأعمال الماسوريطية (أعمال أوائل المقعدين للغة التوراة وكتابته) اهتمام سعديا جاؤون في هذا العمل المعجمي، وعلى غرار كل من الخليل بن أحمد الفراهيدي وابن دريد، بتحديد مفهومين صرفيين اثنين لا يُمكن الاستغناء عنهما في معاجم اللغات الاشتقاقية وهما : مفهوم الجذر ومفهوم بناء الجذر.

مفهوم الجذر

لم يُقدم سعديا جاؤون أي تعريف محدد لمفهوم الجذر (شورش) أو لما سيُصطلح على تسميته في الدرس اللغوي العبري القديم بـ "الأصل" أو "الحروف الأصول" أو غير ذلك من المصطلحات. إلا أن الأفكار التي وردت بشأن هذا المفهوم في عمله المعجمي **الأجرون**، ولو أنها أولية، تستحق أن يُلتفت إليها لما

لها من قيمة في تاريخ النحو العبري. ونقصد هنا على وجه التحديد التمييز بين الحروف الأصول (**יסוד**) والحروف الزوائد (**תוספות**).

التمييز بين الحروف الأصول والحروف الزوائد

لتقريب تصوره الأولي لهذا الموضوع نستقي في البداية ما جاء في المقدمة العبرية لـلأجرون:

ואמצא את מלת כל אחת משתי פנים אם יְסוֹד אם תוֹסֶפֶת תמצאנה והנוספת יסודה בה.
והנוספות על אחת מהשלוש תהיינה אם להרבותם אם להקנותם אם להגיד זמהיהם אחור וקדם ועתה:היסודות המה העומדים על מתכֻּנתם והנוספות נהפכו הפך:האותיות המוספות כתחלת המלה המה האובים כשתלן שבע מהנה על היסודת וההסוכה המה בשלום כה וארבע על הנהפכה לבדה המה איתן.

(نحميا ألوني: 160-161)

«وأجد أن الحرف يكون على أحد الوجهين. إما أصلياً، وإما زائداً. والزوائد تكون على أحد من ثلاثة: إما للعدد، وإما للملكية، وإما للدلالة على الأزمنة: المستقبل والماضي والحاضر.

والحروف الأصلية هي تلك التي تحافظ على هيئتها. أما الزوائد فتتغير.

والزوائد التي تكون في أول الكلمة هي: **הָאוּבִים** سبع منها في الإسم والعكس. وأربع العكس فقط هي: **איתן**»

يُستخلص من هذا النص ما يلي:

– ملازمة الصوامت حين تكون أصلية للكلمة في كل تصاريفها. أما الحروف الزوائد فيمكن أن تسقط خلال التصريف.

– وضع الحروف الزوائد ضمن الحروف الإحدى عشر التي يجمعها قول هأوبيم بشتلن.

– تحديد موقع الحروف الزوائد داخل الكلمة (في الأول، في الوسط، في الأخير) والتمييز بين تلك التي تحتل موقع أول الكلمة وآخرها وتلك التي تكون في أولها.

– تصنيف الحروف الزوائد تبعاً لوظائفها النحوية
– للدلالة على العدد
– للدلالة على الضمائر
– للدلالة على الزمن.

غير أنه لم يُبين في المقابل لا الغرض المتوخى من وراء هذه الزيادة أهو غرض معنوي أم غرض لفظي ولا الاختلاف بين الزيادة التصريفية والزيادة الإشتقاقية. مع العلم أن اهتمامه انصب على النوع الأول منها دون الثاني.

أما تأثير هذه المحاولة الأولى لوصف البنية الصرفية للغة العبرية في الصناعة المعجمية فكان محدوداً إلى درجة أنها لم تُستغل في ترتيب المادة اللغوية **للأجرون**. ومن هنا لم تَرِد كلمات المداخل المعجمية في صورة "جذر" مثلما هو الشأن في المعاجم العربية، بل تعددت صيغ ورودها[13].

بناء الجذر

إذا كان تحديد مخارج الأصوات وائتلافها على شكل جذور ثنائية يعود إلى **سفر يسيرة** فإن سعديا جاؤون يُعد أول من لاحظ وجود قيود صوتية تتحكم في بناء الجذر وتحكم من ثمة على جذر ما بأنه مستعمل أو مهمل.

«وذلك أن تأليف الكلمات من 22 حرفاً إنما يكون على الأكثر حرف [اً] بحرف غريب منه ولا يتألف حرفان من قسم واحد إلا على الأقل. ولذلك لا يوجد في اللغة ولا ولا ولا ما شاكل ذلك مجموعاً في كلمة. قد شرحت ذلك في الكتاب الأول من كتب اللغة» (نحميا الوني، [نقلا عن سعديا جاؤون] : 35).

---

(13) عن تعدد صيغ ورود كلمات المداخل المعجمية في **الأجرون** انظر نحميا ألوني 1969 وفي المعاجم العبرية الأخرى انظر سعيد كفايتي (في طور الإعداد).

أما في **الأجرون** فكان يُشار إلى الجذر المهمل بأنه غير موجود (لو نمتسا).

وعلى الرغم من أنه لم يستغل كل ما يتيحه ائتلاف الأصوات من إمكانيات في تأليف الجذر، ولو على مستوى الجذر الثنائي مثلما سيفعل داود بن ابراهام الفاسي، فإن فكرة الجذر في حد ذاتها كرست الطبيعة الصامتية (أي بدون رمز للحركات) التي تميز الجذر في اللغة العبرية، والتي لم يكن الإقرار بها آنذاك أمراً بديهياً.

خاتمة

مجمل القول إن إسهام سعديا جاؤون في تطوير مناهج التفسير وفي تأسيس النحو والمعجم العبريين، وبصرف النظر عن مدى أهميته إذا ما قيس بإسهامات نحاة آخرين من القرن العاشر والحادي عشر، فإنه يُعد مع ذلك من المظاهر الأساسية التي تكشف في ظروف محددة عن مستوى معين من تأثره بالثقافة العربية.

المراجع المحال عليها
(باللغات الأوربية)

Al-Alusi, Mohammad Saleh (1992) : "*Le problème du mal : Textes Sémitiques*, sous la direction de Madame Caubet, Doctorat (N.R), Paris III.

Allony. N (1956-57) : "Saadia Gaon, the Earliest hebrew Grammairien", *Jewish Quarterly Review*.

Dotan, Aron (1990) : "De la Massora à la Grammaire : les débuts de la pensée grammaticale dans l'hébreu", *Journal Asiatique*, N = 1-2, Paris.

Gafaïti, Saïd (1993) : "*Traités de Linguistiques juives et ses sources arabes au moyen âge*" (L'Occident Musulman), sous la direction d'Ephraïm Riveline, Doctorat (N.R), Paris VIII.

Goldberg, Sylvie Anne (1996) : "*Dictionnaire encyclopédique du Judaïsme*", éd Robert Laffont, Paris.

Kalish, Isidor (1989) : "*Sepher Yezira, Saadia*" éd Rosiccruciennes.

Kouloughli, Djamel E (1989) : "Les débuts de la grammaire hébraïque", dans *Histoire des idées linguistiques* vol 1, Pierre Mardaga éditeur, Liège-Bruxelles.

Mambert, Mayer (1891) : "*Le commentaire sur le sefer yésira par la gaon Saadya de Fayyoum*, Paris.

Mireille, Hadas Lebel (1992) : "*L'Hebreu : 3000 d'Histoire*", éd Albin Michel, Paris.

Morag, Shelomo (1992) : "The Jewish Communities of Spain and the Living Traditions of the Hebrew Language", in Moreshet Sepharad : *The Sepharadi Legacy*, vol 1, The Magnes press, The Hebrew University, Jérusalem.

Munk, M.S (1850) : "Notice sur Aboul Walid Merwan Ibn Djanah", *Journal Asiatique*, n° 5, Paris.

Neubauer, Adolphe (1861) : "Notice sur la Lexicographie Hébraïque", *Journal Asiatique*.

Wigoder, Geoffrey 1996 (soud direction de..) : *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme* ; CERF/R. Laffont, Paris.

Zafrani, Haïm (1980) : "*Litttératures dialectales et populaires juives en Occident Musulman*", éd Geuthner, Paris.

Zafrani, Haïm et Caquot, André (1989) : "*L'eclesiaste et son commentaire : livre de l'ascèse*", éd Maisonneuve & Larose, Paris.

(العربية)

- اليعيزر شلوسبيرج (1994) : "الحاخام سعيد بن يوسف الفيومي : اللغة العربية والحضارة الإسلامية في مؤلفاته"، **الكرمل**، ع. 15، حيفا.
- المدلاوي، محمد (1997) : "عن التراث المتداخل اللغات بالغرب الإسلامي : نماذج للتداخل بين العربية والعبرانية والأمازيغية"، **ندوة تحقيق التراث المغربي الأندلسي، حصيلة وآفاق**، منشورات كلية الآداب، وجدة، العدد 16.
- شحلان، أحمد (1992) : "المعجم العبري بين الملابسات التاريخية والواقع اللغوي"، **اللسان العربي**، ع. 36، الرباط.
- كفايتي، سعيد (1996) : "التأليف المعجمي عند اليهود ومصادره العربية"، **المناهل**، ع. 50، وزارة الشؤون الثقافية، الرباط.
- كفايتي، سعيد (1997) : "الحركة اللغوية العبرية : بداياتها وتطورها"، **المناهل**، ع. 55، وزارة الشؤون الثقافية، الرباط.
- كفايتي، سعيد (1998) : "التأليف المعجمي العبري ونشأة الفكر اللساني المقارن"، **أعمال ملتقى فاس الدولي الأول للدراسات الحامية السامية**، إعداد محمد المدلاوي وسعيد كفايتي وفؤاد ساعة، منشورات كلية الآداب، سايس، فاس.
- نصار، حسين (1988) : "**المعجم العربي : نشأته وتطوره**"، مكتبة مصر.
- عبد الرزاق أحمد قنديل (1984) : **الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي**، دار التراث بالقاهرة بالاشتراك مع مركز بحوث الشرق الأوسط.

(بالعبرية)

ביבליוגרפיה

אלוני, נחמיה 1969 האגרון כתאב אצול אלשער אלעבראני, רב סעדיה גאון, הוצאת האקדמיה ללשון העברית, ירושלים.

דותן, אהרן1996 : רב סעזיה גאון על התהוות הלשון, תרביץ, חוברת2

גוטשטיים1951: תחבירה ומלונה של הלשון העברית שבתום השפחתה של הערבית דיסרטאציה, ירושלים.

שריטר 1866: ספר תשובות דונש הלי בן לברט על רבי סעדיה גאון, ברסלאו.


al-maktabeh
www.
.com
مكتبة
المهتدين

من قانون حمورابي إلى الوصايا العشر التوراتية وشريعة العهد الجديد

أحمد شحلان

كلية الآداب والعلوم الإنسانية – الرباط

إذا كانت الشعوب أقدر في بداياتها على إبداع الشعر وآداب الخيال، لارتباط هذه بالعاطفة والقلب وطفولة الحضارة، فإن وضعها القوانين والتشريعات لا يمكن أن يأتي إلا بعد أن تبلغ كثيراً من النضج، وبعد أن تكتسب كثيراً من التجربة، وبعد نشأة العمران، أو على الأقل، بعد أن تصبح رهينة علائق اجتماعية معقدة، هي نتاج خروج الوحدة من الأسرة إلى العشيرة إلى الربع إلى الحي إلى القبيلة إلى المدينة التي كانت تمثل الدولة في الحضارات القديمة "Cité".

والناظر في الكتب الدينية، خصوصاً السماوية منها، يلحظ أن مضمون هذه لا يخرج عن أمرين : أحدهما يرتبط بتجربة الإنسان وتطوره وتحوله من الفطرة التي هي الصلاح، إلى الزيغ والفسوق، الذي هو الخروج عن الطريق المستقيم. وهذا الجانب يمثل التواريخ والقصص التي تتضمنها الكتب السماوية.

أما الأمر الثاني مما تتضمنه هذه، فهو التشريع. ومعلوم أن التشريع هو السنن المنظمة للناس في نفوسهم وأحوالهم، للعود إلى الحق والعدل. ومعلوم أيضاً أن العدل، في عرف الأديان، هو أسبق من الجور، وهو أيضاً أسبق في عرف المنطق، إذا ما اعتبرنا الأسرة الصغيرة هي أول مجتمع ظهر في مجتمعات الإنسانية. ورب الأسرة لا يمكن أن يكون إلا عادلاً بعطف الأبوة، وشيخ العشيرة الحكيم لا يمكن أن يكون إلا عادلاً بحكم القرابة، فهذان يرتبطان والأقارب برباط الدم والأَسَريّة. وكلما اتسع نطاق المجتمع تشابكت المصالح، وانتصر حب النفس والذات وغريزة الاستحواذ، مما جعل المجتمعات تتواضع على قوانينها التي لم تسلم هي

نفسها من أهواء الحاكم، فجاءت الأديان السماوية ليكون العدل عدل الحق لا عدل الإنسان المرتبط بالأهواء.

وليس غريباً أن يكون مهد الحضارات والأديان، أي الشرق القديم، هو السباق إلى وضع القوانين، كما كان هو السباق إلى نسج الملاحم والأساطير، فهو النموذج الأول للتجربة الإنسانية.

وإذا كان الشرق القديم، وبالأخص بلاد ما بين النهرين والشام ومصر وفارس، مهد الحضارة وازدهار العمران، مع ما يتبع ذلك من تبادل في المنافع والاتجار والتنظيم الإداري، فإنه ضرورة يكون موطن المدونات التشريعية المختلفة التي جاء صداها في **التوراة** العبرانية. ونعرض أولا لبعض هذه التشاريع في مدونة **التوراة** لنقارنها بعد ذلك بأشهر قانون عرفه الشرق القديم، وأعني به **قانون حمورابي**.

تشريع التوراة

تتضمن التوراة التي بين أيدينا اليوم، تاريخاً، هو نفسه من ميراث الشرق القديم، وقد تعرضنا في بحثنا السابق الذي يندرج في أعمال موائدنا هذه، إلى نموذج قصة الطوفان التي قارنا نصها التوراتي بما سبقه من نصوص العراق القديم، كما تتضمن التوراة تشريعاً من المفروض فيه أن يكون إلهيا، غير أنه تمسح بمسحة إنسانية نسبها النص التوراتي المعاصر إلى موسى، ونسبها نقاد **التوراة** إلى أجيال من الكهنة الذين سهروا على تدوين اليهودية فيما بعد، وينسبه الشاهد الأثري وعلماء الحفريات إلى قوانين وتشريعات الشرق القديم السومارية والبابلية. وقد جاءت هذه التشريعات التوراتية مركزة في الأسفار الخمسة، وخصوصا **سفر اللاويين وسفر تثنية الإشتراع**. ولعل أس هذه جميعها هو نص الوصايا العشر التي وردت في سفر الخروج، فهذه الوصايا هي نواة **التوراة** وأقربها إلى النص الأصلي، وما جاء بعدها هو إضافات استقت من تجربة ما لحق العبرانيين أثناء التِّيه، وما لحقهم بعد تأسيس المملكتين[1] ولكن بالخصوص بعد

(1) عُرفت المملكة التي أسسها داود باسم إسرائيل، وهي مملكة الشمال التي ضمت عشرة أسباط، وانقسمت هذه المملكة بعد موت سليمان لتتفرع عنها مملكة الجنوب أو مملكة يهودا وخصت بسبطين فقط.

أن تذكروا تراث الشعوب القديمة التي شاركوها الثقافة والمعتقد، وبعد أن أرادوا تدوين تاريخ يمجد ماضيهم، كما سبق أن بينا ذلك في بحث لنا آخر[2].

تعتبر الوصايا العشر أو الكلمات العشر[3] نواة التشريع اليهودي، وقد وردت في **التوراة** في مكانين :

أ - في سفر الخروج[4]

ب - في سفر التثنية

وجاءت مقدمة نص الوصايا في سفر الخروج، إصحاح 19 (مصدر إِلُهِي)[5]، كالآتي :

"20 [6] ونزل يهوه على قمة جبل سيناء ونادى موسى ليصعد إلى قمة الجبل. فصعد إليه 21 فقال الرب : أنزل وحذر الشعب لئلا يقتحموا الجبل ليروني فيهلك

---

(2) لغات الرسل وأصول الرسالات، **المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة** – إيسيسكو، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 2002، ص ص. 37-104.

(3) ليس المقصود هنا بـ "الكلمات" الألفاظ مفردة، وإنما المقصود مقولة الوصايا. ذلك أن اللفظ "دبر" في العبرية يعني المعنيين معا : كلمة وكلاما، ولفظه الإغريقي déka logous واللاتيني decem verba أي الكلمات العشر.

(4) يتكون كتاب **العهد العتيق**، أو كتاب **التوراة**، كما يسمى اختصاراً، من ثلاثة أقسام : التوراة والأنبياء والمكتوبات. وسفر الخروج هو واحد من أسفار التوراة الخمسة. أنظر بحثنا "أسماء الأعلام ودلالتها التاريخية في التوراة"، في أعمال ندوة "**التاريخ واللسانيات، النص ومستويات التأويل**"، منشورات كلية الآداب–الرباط، 1992، ص ص. 49-66.

(5) توصل علماء نقد **التوراة** إلى أن مصادر هذا الكتاب لا تقل عن أربعة هي : 1- المصدر "اليهوي" وفيه استعمل أصحاب هذا المصدر لفظ "يهوه" علما على الرب. 2- والمصدر "الإلوهمي" وفيه استعمل أصحابه اسم "إلهيم". وجمعت أساسيات هذين في بدء حكم سليمان. 3- مصدر "تثنية الإشتراع" وهو إعادة نظر في التشربعات التي صار بمقتضاها العبرانيون أثناء التيه. 4- المصدر الكهنوتي، ويتضمن كل التشريع الخاص بالكهنة والهيكل والأحداث التاريخية من الوجهة الطقسية. واكتملت بنيته في فترة السبي البابلي. ويرمز لهذه الروايات في المصادر الغربية بـ (يهوه) J = (إلهيم) E = . (ثنية الإشتراع) D = . (كهنوت) S = .

(6) اعتمدنا ترجمة "**التفسير التطبيقي للكتاب المقدس**" وهي ترجمة أخذ نصها من "**كتاب الحياة**" الذي ترجم عن اللغات الأصلية... "نشر النص الإنجليزي في ابريطانيا العظمى، أما النص العربي فصدر بالقاهرة سنة 1997. وقد تصرفنا في نص هذه الترجمة بعض الأحيان. الأرقام هنا تعني الفقرات التوراتية التي هي بمثابة الآيات في القرآن.

منهم كثيرون 22 وليتقدس أيضاً الكهنة الذين يقتربون إلي لئلا أبطش بهم. 23 فقال موسى للرب : لا يقدر الشعب أن يصعد إلى جبل سيناء لأنك أنت قد حذرتنا قائلا : أقم حدودا حول الجبل وقدسه. 24 فأجاب يهوه : أنزل واصعد بأخيك هارون معك أما الكهنة والشعب فلا يقتحمون طريقهم ليصعدوا إلي لئلا أبطش بهم. 25 فانحدر موسى إلى الشعب وأنذرهم".

[الإصحاح 20] "1 ثم نطق الله بجميع هذه الأقوال :

2 "أنا هو الرب إلهك الذي أخرجك من أرض مصر ديار عبوديتك.

3-1 [7] لا يكن لك آلهة أخرى سواي.	3-1 [8] לֹא-יִהְיֶה לְךָ אֱלֹהִים אֲחֵרִים, עַל-פָּנָי
4-2 لا تنحت لك تمثالاً، ولا تصنع صورة مَّا مما في السماء من فوق، وما في الأرض من تحت، وما في الماء من أسفل الأرض. 5 لا تسجد لهن ولا تعبدهن لأني أنا الرب إلهك إله غيور، أفتقد آثام الآباء في البنين حتى الجيل الثالث والرابع من مبغضي، 6 وأبدي إحساناً نحو ألوف من محبي الذين يحفظون وصاياي.	4-2 לֹא-תַעֲשֶׂה לְךָ פֶסֶל, וְכָל-תְּמוּנָה, אֲשֶׁר בַּשָּׁמַיִם מִמַּעַל, וַאֲשֶׁר בָּאָרֶץ מִתַּחַת-וַאֲשֶׁר בַּמַּיִם, מִתַּחַת לָאָרֶץ. 5 לֹא-תִשְׁתַּחֲוֶה לָהֶם, וְלֹא תָעָבְדֵם: כִּי אָנֹכִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ, אֵל קַנָּא-פֹּקֵד עֲוֺן אָבֹת עַל-בָּנִים עַל-שִׁלֵּשִׁים וְעַל-רִבֵּעִים, לְשֹׂנְאָי. 6 וְעֹשֶׂה חֶסֶד, לַאֲלָפִים--לְאֹהֲבַי, וּלְשֹׁמְרֵי מִצְוֺתָי.
7-3 لا تنطق باسم الرب إلهك باطلاً، لأن الرب لا يبرئ من نطق باسمه باطلاً.	7-3 לֹא תִשָּׂא אֶת-שֵׁם-יְהוָה אֱלֹהֶיךָ, לַשָּׁוְא: כִּי לֹא יְנַקֶּה יְהוָה, אֵת אֲשֶׁר-יִשָּׂא אֶת-שְׁמוֹ לַשָּׁוְא

(7) الرقم الأول هنا هو الرقم الترتيبي للوصايا، والثاني هو رقم الفقرة (الآية) في الإصحاح.

(8) استعرنا النص التوراتي من الطبعة التوراتية العلمية المعروفة بـ Biblia Hebraica, éd. Rud.Kiltel. Texte masoreticum curavit P. Kahle, WÜRTTEMBERGISCHE BIBELANSTLT STUTTGART, (1951).

8-4 احفظ يوم السبت وقدسه، 9 ستة أيام تشتغل و تقوم بجميع أعمالك، 10 أما اليوم السابع فيكون يوم راحة للرب إلهك، لا تقم فيه بأي عمل أنت وابنك وابنتك وعبدك أوأمتك وكل بهائمك والأجنبي المقيم داخل أبوابك11 لأن الرب قد صنع السماء والأرض والبحر وكل ما فيهن في ستة أيام، ثم استراح في اليوم السابع، لهذا بارك الرب يوم السبت وجعله مقدساً.

8-4 זָכוֹר אֶת-יוֹם הַשַּׁבָּת, לְקַדְּשׁוֹ. 9 שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד, וְעָשִׂיתָ כָּל-מְלַאכְתֶּךָ. 10 וְיוֹם, הַשְּׁבִיעִי-שַׁבָּת, לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ: לֹא-תַעֲשֶׂה כָל-מְלָאכָה אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ, עַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ וּבְהֶמְתֶּךָ, וְגֵרְךָ, אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ. 11 כִּי שֵׁשֶׁת-יָמִים עָשָׂה יְהוָה אֶת-הַשָּׁמַיִם וְאֶת-הָאָרֶץ, אֶת-הַיָּם וְאֶת-כָּל-אֲשֶׁר-בָּם, וַיָּנַח, בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי; עַל-כֵּן, בֵּרַךְ יְהוָה אֶת-יוֹם הַשַּׁבָּת-וַיְקַדְּשֵׁהוּ.

12-5 أكرم أباك وأمك لكي يطول عمرك في الأرض التي يورثها لك الرب إلهك.

5-12 כַּבֵּד אֶת-אָבִיךָ, וְאֶת-אִמֶּךָ-- לְמַעַן, יַאֲרִיכֻן יָמֶיךָ, עַל הָאֲדָמָה, אֲשֶׁר-יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ.

13-6 لا تقتل.

13-6 לֹא תִּרְצָח,

14-7 لا تزن.

14-7 לֹא תִּנְאָף;

15-8 لا تسرق.

8- 15לֹא תִּגְנֹב

16-9 لا تشهد زوراً في حق قريبك.

16-9 לֹא-תַעֲנֶה בְרֵעֲךָ עֵד שָׁקֶר.

17-10 لا تشته بيت جارك ولا تشته زوجته ولا عبده وأمته ولا ثوره، ولا حماره، وكل ما له".

17-10לֹא תַחְמֹד, בֵּית רֵעֶךָ; לֹא-תַחְמֹד אֵשֶׁת רֵעֶךָ, וְעַבְדּוֹ וַאֲמָתוֹ וְשׁוֹרוֹ וַחֲמֹרוֹ, וְכֹל, אֲשֶׁר לְרֵעֶךָ.

نص مقدمة الوصايا في سفر التثنية الإصحاح 5.

تبدأ المقدمة الحقيقية في الفقرة (الآية) 44 من الإصحاح الرابع بهذه الجملة :

"44 وهذه هي الشريعة التي وضعها أمام بني إسرائيل 45 وهذه هي الشهادات والفرائض والأحكام التي خاطب بها موسى بني إسرائيل عند خروجهم من مصر، 46 وهم مجتمعون شرقي نهر الأردن ..."

هذه الفقرة حتى "الآية" 49 فقرة دخيلة في وضعها هذا، لأنها تسرد تاريخاً وحدثاً مضيا، وزمانهما يختلف عن زمان المقدمة التي قدمت بها وصايا سفر الخروج.

وبعد المقدمة حاول السارد مزامنة النص، وهذه بداية الإصحاح الخامس من سفر التثنية :

"1 واستدعى موسى جميع بني إسرائيل وقال لهم اسمعوا يا بني إسرائيل الشرائع والأحكام التي أتلوها عليكم في هذا اليوم [إشارة إلى أن القراءة ثانية وليست موازية للحدث] وتعلموها واحرصوا على ممارستها. 2 قطع يهوه إلهنا معنا عهداً في جبل حوريب [مكان التجلي الأول في مَدْيَنَ] 3 ليس مع آبائنا قطع هذا العهد، إنما معنا نحن الذين هنا اليوم جميعاً أحياء، 4 إذ تكلم الرب معنا في الجبل وسط النار وجها لوجـــــه، 5 وكنت أنا واقفاً بين الرب وبينكم، لأنكم خفتم من النار فلم تصعدوا إلى الجبل، فقال يهوه : "6 أنا هو يهوه إلهك الذي أخرجك من بيت العبودية في ديار مصر ..." (التثنية 5) ثم يأتي نص الوصايا.

1-3 (9) لا يكن لك آلهة أخرى سواي.	1-3 (9) לֹא-יִהְיֶה לְךָ אֱלֹהִים אֲחֵרִים, עַל-פָּנָי.
2-8 لا تنحت لك تمثالاً، ولا تصنع صورة مَّا مما في السماء من فوق، وما في الأرض من تحت، وما في الماء من أسفل الأرض. 9 لا تسجد لهن ولا تعبدهن لأني أنا الرب إلهك إله غيور، أفتقد آثام الآباء في البنين حتى الجيل الثالث والرابع من مبغضي، 10 وأبدي إحساناً نحو ألوف من محبي الذين يحفظون وصاياه (وصايا ي).	2-8 לֹא-תַעֲשֶׂה לְךָ פֶסֶל, כָּל-תְּמוּנָה, אֲשֶׁר בַּשָּׁמַיִם מִמַּעַל, וַאֲשֶׁר בָּאָרֶץ מִתָּחַת-וַאֲשֶׁר בַּמַּיִם, מִתַּחַת לָאָרֶץ. 9 לֹא-תִשְׁתַּחֲוֶה לָהֶם, וְלֹא תָעָבְדֵם: כִּי אָנֹכִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ, אֵל קַנָּא--פֹּקֵד עֲו‍ֹן אָבוֹת עַל-בָּנִים וְעַל-שִׁלֵּשִׁים וְעַל-רִבֵּעִים, לְשֹׂנְאָי. 10 וְעֹשֶׂה חֶסֶד, לַאֲלָפִים--לְאֹהֲבַי, וּלְשֹׁמְרֵי מצותו (מִצְו‍ֹתָי).

(9) الرقم الأول هنا هو الرقم الترتيبي للوصايا، والثاني هو رقم الفقرة (الآية) في الإصحاح.

11-3 لا تنطق باسم الرب إلهك باطلا، لأن الرب لا يبرئ من نطق باسمه باطلاً.	11-3 לֹא תִשָּׂא אֶת-שֵׁם-יְהוָה אֱלֹהֶיךָ, לַשָּׁוְא: כִּי לֹא יְנַקֶּה יְהוָה, אֵת אֲשֶׁר-יִשָּׂא אֶת-שְׁמוֹ לַשָּׁוְא.
12-4 احفظ يوم السبت وقدسه، [كما أوصاك الرب إلهك](10).	12-4 שָׁמוֹר אֶת-יוֹם הַשַּׁבָּת, לְקַדְּשׁוֹ כַּאֲשֶׁר צִוְּךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ.
13 ستة أيام تشتغل و تقوم بجميع أعمالك، 14 وأما اليوم السابع فيكون يوم راحة للرب إلهك، لا تقم فيه بأي عمل أنت وابنك وابنتك وعبدك وأمتك [وثورك وحمارك] وكل بهائمك والأجنبي المقيم داخل أبوابك. [ليستريح عبدك وأمتك مثلك، 15 وتذكر أنك كنت عبداً في ديار مصر، فأطلقك الرب من هناك بقدرة فائقة وقوة شديدة، لهذا أوصاك الرب أن ترتاح في يوم السبت].	13 שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד, וְעָשִׂיתָ כָּל-מְלַאכְתֶּךָ. 14 וְיוֹם, הַשְּׁבִיעִי-שַׁבָּת, לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ: לֹא תַעֲשֶׂה כָל-מְלָאכָה אַתָּה וּבִנְךָ-וּבִתֶּךָ וְעַבְדְּךָ-וַאֲמָתֶךָ וְשׁוֹרְךָ וַחֲמֹרְךָ וְכָל-בְּהֶמְתֶּךָ, וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ-לְמַעַן יָנוּחַ עַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ, כָּמוֹךָ. 15 וְזָכַרְתָּ, כִּי עֶבֶד הָיִיתָ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם, וַיֹּצִאֲךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ מִשָּׁם, בְּיָד חֲזָקָה וּבִזְרֹעַ נְטוּיָה עַל-כֵּן צִוְּךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ, לַעֲשׂוֹת אֶת-יוֹם הַשַּׁבָּת.
16-5 أكرم أباك وأمك [كما أمرك الرب إلهك فتطول أيامك ويكون لك خير] على الأرض التي يورثها لك الرب إلهك.	16-5 כַּבֵּד אֶת-אָבִיךָ וְאֶת-אִמֶּךָ כַּאֲשֶׁר צִוְּךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ-לְמַעַן יַאֲרִיכֻן יָמֶיךָ ולמען ייטב לך על הָאֲדָמָה אֲשֶׁר-יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ.
17-6 لا تقتل.	17-6 לֹא תִרְצָח.
18-7 لا تزن.	18-7 לֹא תִנְאָף.
19-8 لا تسرق.	19-8 וְלֹא תִגְנֹב

(10) ما بين معقوفة زيادة في هذه الصورة من نص الوصايا الواردة في التثنية مع تغيير بعض الألفاظ.

9-20 וְלֹא-תַעֲנֶה בְרֵעֲךָ עֵד שָׁוְא 10-10 ולֹא תַחְמֹד, אֵשֶׁת רֵעֶךָ וְלֹא תִתְאַוֶּה בֵּית רֵעֶךָ, שָׂדֵהוּ וְעַבְדּוֹ וַאֲמָתוֹ שׁוֹרוֹ וַחֲמֹרוֹ, וְכֹל, אֲשֶׁר לְרֵעֶךָ.	9-20 لاتشهد زوراً في حق قريبك. 10-10 لا تشته امرأة قريبك ولا [ترغب] بيت قريبك، ولا [حقله]، ولا عبده، ولا أمته، ولا ثوره، ولا حماره، ولا كل ما له".

وغير خاف أن أسلوب السرد واستعمال موسى زمن المضي "كنتُ"، واستعمال "خِفْتُم" للمخاطبين، وكل السياق والإشارات تبين أن نص الوصايا في التثنية هو مُعاد وليس أصلاً. ولا يمكن أن يكون وحياً معاداً لأن ذلك يكون عبثاً. ولم يأت في السياق التوراتي ما يدل على نزول الوصايا مرتين.

ومع ذلك فقد أضيفت إلى الوصايا أشياء كثيرة أولاً في النص أعلاه، كما بينا، ولكن أضيف الكثير الكثير في مضمونها الكامل، لأن ما جاء في المزيد لا يمثل حياة التيه في الصحراء، لأنه كيف يخرج بنو إسرائيل من مصر على الطريقة التي وصفتها التوراة مستعجلين فارين، تاركين وراءهم كل شيء، إلا عجينهم الذي لم يختمر بعد، ولم تمض إلا ثلاثة أشهر، ومع ذلك يصير لهم ما يملكون، وفي أعلى صوره، لأن الوصايا تحدثهم عن العناية بالعبد والأمة وعن الحياة المستقرة، كقانون الرعي والفلاحة. وكل هذه تمثل حياة عمران واستقرار تتطلب استقراراً وتنظيماً وفلحاً وما تابع ذلك من حياة "التحضر". وهذا ما يؤكده كل مضمون الباقي في **سفر الخروج واللاويين والأعداد والتثنية**.

والجدير بالذكر أن الإضافات هي عبارة عن شروح وتوسع في أصل الوصايا. وهي تشريعات وفتاوى لنوازل لا يمكن أن تكون قد وقعت جميعها في رحلة التيه، بل حدثت فيما بعد، بعد أن تطور مجتمع بني إسرائيل وبعد أن استوطن هؤلاء أرض كنعان. والأكثر من ذلك أن هذه الزيادات لم تأت متسلسلة أو ممنهجة في الأسفار المذكورة. إنها جاءت مقطعات يفصل بينها ما ليس منها. وتتكرر في أماكن مختلفة، ويختلف نص التكرار زيادة ونقصاً، في سرد تاريخي مرتبك، وبخيال شعري أحياناً يريد إحياء الموروث القديم حقيقة أو تمنِّياً. وهذه مجمل القضايا والتشريعات المضافة.

أحكام مختصة بالعبيد وأحكام مختصة بالقاتل والمتعدي وأحكام مختصة بالمواشي وأحكام مختصة بالسرقة والأملاك، وأحكام مختصة بالعلاقات الخاصة، وأحكام العدل والتحذير من ارتكاب الشر، وأحكام تخص تنظيم العلاقات الاجتماعية، وبالسبت والأعياد والقرابين والتقديمات والذبائح والطاهر والنجس من الحيوان وشريعة المرأة، طهارة وطمثاً، وبعد الولادة. وبالأبرص وأنواع الأمراض وبالمحظورات الجنسية. والكفارات، وحقوق وواجبات الكهنة، والمواسم الفلاحية، وتشريع الأرض، وفك الأملاك. وبالعقوبات وبتحرير العبد والمرأة. وبعقوبة الاغتصاب وحماية العروس وتوريث الأبناء، وقضايا المجتمع في فقره واغتنائه.

وقد توسع المدونون في هذه الأمور في **سفر الخروج والتثنية**، في حين خصوا سفر العدد بكل ما هو تنظيمي يتعلق بالطوارئ والحروب وقواعد الصحة العامة وتجنب الاندماج مع الأغيار [الأجانب] وبالإحصاءات وتوزيع الأراضي.

وخُصَّ **سفر اللاويين** بالكهنة وخدمة الهيكل والعبادات وبناء الهيكل وألبسة اللاويين وواجباتهم وحقوقهم. ولم ينس شراح **الوصايا** تحديد مقادير التبرعات لبيت "يهوه" والتدقيقات الهندسية لبنيانه وما يدخل في ذلك من كل معدن غال. وهذه التدقيقات أيضاً لا يمكن أن تتأتى إلا في العمران الباذخ، والاستقرار الكامل، وفي المجتمعات المرتبطة بالفلح والتدجين ورفع العمران. وكل هذه لا يمكن أن تتمثل في صحراء سيناء مدة التيه.

ونورد هنا نصاً تشريعياً يتضمن مجمل **الوصايا** ويتضمن في نفس الوقت بعض بنود وردت في **قانون حمورابي**، كما سنثبتها أسفله، والنص من **سفر الخروج، الإصحاح** 21.

أحكام مختصة بالعبيد

"1 وهذه هي الأحكام التي تصنعها أمامهم[1].

2 إن اشتريت عبداً عبرانياً فليخدمك ست سنوات، وفي السنة السابعة تطلقه حراً مجاناً. 3- وإذا اشتريته وهو أعزب يُطْلَق وحده. وإن اشتريته وهو بعل امرأة

(11) هنا يوجه الرب الحديث إلى موسى ويوريه كيف يفصل هذه الشرائع لبني إسرائيل.

تُطْلق زوجته معه. 4- وإن وهبه مولاه زوجة وأنجبت له بنين وبنات، فإن زوجته وأولاده يكونون ملكاً لسيده. وهو يطلق وحده حراً. 5- لكن إن قال العبد : "أحب مولاي وزوجتي وأولادي، ولا أريد أن أخرج حراً، 6- يأخذه سيده إلى قضاة المدينة، ثم يقيمه لصق الباب أو قائمته، ويثقب أذنه بمخرز، فيصبح خادماً له مدى الحياة. 7- ولكن إذا باع رجل ابنته كأمة، فإنها لا تُطْلق حرة كما يطلق العبد. 8- فإذا لم تَرُقْ لمولاها الذي خطبها لنفسه، يسمح بافتدائها، ولا يحق له أن يبيعها لقوم أجانب لأنه غدر بها فلم يتزوجها. 9- وإن خطبها لابنه فإنه يعاملها كابنة له. 10- أما إذا أعجبته وتزوجها ثم عاد فتزوج من أخرى فإنه لا ينقص شيئاً من طعامها وكسوتها ومعاشرتها. 11- فإذا قصر في واحد من هذه الأشياء الثلاثة عليه أن يطلقها حرة مجاناً".

أحكام مختصة بالقاتل والمعتدي

"12- من ضرب إنساناً وقتله فالضارب حتماً يموت. 13- ولكن إن لم يتعمد الضارب ذلك بل حدث الأمر بقضاء الله فإني سأعين له مكاناً يلجأ إليه. 14- ولكن إذا تآمر أحد على آخر وتعمد قتله، فسقه للموت حتى ولو احتمى بمَذْبَحِي.

15- كل من يضرب أباه وأمه يقتل.

16- من يخطف إنساناً ويبعه أو يسترقه عنده حتماً يموت.

17- من يشتم أباه وأمه يقتل.

18- إذا تعارك رجلان فضرب أحدهما الآخر بحجر أو لكمه من غير أن يميته بل ألزمه الفراش، 19- ثم قام متمشياً متوكئاً على عكازه، يبرأ الضارب، إلا أن عليه أن يدفع للمضروب تعويضاً عن مدة تعطله، ويتحمل نفقات علاجه.

20- إن ضرب أحد عبده أو أمته بالعصا ضرباً أفضى إلى الموت يعاقب، لكن إن بقي يوماً أو يومين لا يعاقب الضارب لأن العبد ملكه.

22- إن تضارب رجال وصدموا امرأة حاملاً فأجهضت من غير أن تتأذى، يدفع الصادم غرامة بمقتضى ما يطالب به الزوج ووفقاً لقرار القضاة.

23- أما إذا تأذت المرأة تأخذ نفسا بنفس، 24- وعيناً بعين، وسناً بسن، ويداً بيد، ورجلاً برجل، 25- وكياً بكي، وجرحاً بجرح، ورضّاً برض.

26- وإذا ضرب أحد عبده أو أمته فأتلف عينه، فإنه يطلقه حراً تعويضا له عن عينه. 27- وإذا ضرب أحد عبده أو أمته، فأسقط سنه، فإنه يطلقه حراً تعويضاً عن سنه.

أحكام مختصة بالمواشي

28- إذا نطح ثور رجلاً أو امرأة فمات يرجم الثور حتى الموت ولا تأكلوا من لحمه، ويكون صاحب الثور بريئاً. 29- أما إن كان الثور نطاحاً من قبل، وسبق إنذار صاحبه فلم يكبحه، فقتل رجلاً أو امرأة، يرجم الثور ويقتل صاحبه، 30- إلا إذا طولب بدفع الدية، فيدفع آنئذ فداء نفسه ما هو متوجب عليه. 31- وإذا نطح إبناً أو إبنة، ينفذ فيه هذا الحكم. 32- وإذا نطح الثور عبداً أو أمة، فإن صاحبه يدفع ثلاثين قطعة فضة تعويضاً لمولاه، ويرجم الثور.

33- إن كشف إنسان غطاء بئره، أو حفر بئراً وتركها من غير غطاء، فوقع فيها ثور أو حمار، 34- يقوم صاحب البئر بدفع تعويض عن الخسارة تضاهي ثمنه، ويكون الميت له. 35- وإذا نطح ثور إنسان ثور صاحب له فمات الثور، فإنهما يبيعان الثور الحي ويقسمان ثمنه، وكذلك يقسمان الثور الميت. 36- وأما إذا كان معروفاً من قبل أن الثور نطاح ولم يكبحه صاحبه فإنه يعوض ثوراً بثور، ويكون الثور الميت له.

الخروج، الإصحاح 22

أحكام مختصة بالسرقة والأملاك

1- وإذا سرق إنسان ثوراً أو خروفاً وذبحه أو باعه، فعليه أن يعوض صاحب الثور بخمسة ثيران، وصاحب الخروف بأربعة من الغنم. 2- إذا ضبط السارق وهو ينقب ليلاً وضرب فمات، يذهب دمه هدراً. 3- ولكن إن ضبط بعد شروق الشمس وهو ينقب وضرب حتى قتل، يكون الضارب مطالباً بدمه. على اللص أن يدفع تعويضاً. إن كان معدماً يباع بسرقته. 4- وإذا وجد الحيوان المسروق حياً في حوزته، ثوراً كان أم حماراً أم خروفاً، يعوض السارق بمثلين.

5- إذا سرح إنسان بهائمه لترعى في حقل جاره أو كرمه، فعليه أن يعوض صاحب الحقل أو الكرم من أجود نتاج حقله أو كرمه.

6- إذا اندلعت نار وامتدت من الشوك إلى أكداس القمح أو السنابل النامية أو مزروعات الحقول، فعلى من أوقد النار أن يعوض الخسارة.

7- إذا أودع إنسان صاحبه فضة أو أمتعة أمانة، ثم سرقت من بيت صاحبه، فعلى السارق إذا اكتشف أمره أن يدفع ضعفي قيمة المسروق تعويضاً. 8- وإذا لم يقبض على اللص، يمثل صاحب البيت أمام القضاة ليقرروا إن كان هو الذي امتدت يده إلى أمتعة صاحبه.

9- في كل قضية حيازة غير شرعية، سواء كانت متعلقة بثوب أم حمار أم خروف أم ثور أم أي شيء مفقود، يدعي شخص ما أنه ملكه، يمثل الطرفان المتنازعان أمام القضاة، ومن يحكم عليه القضاة بالذنب يعوض صاحبه بمثلين.

10- إذا أودع إنسان ثوراً أو حماراً أو بهيمة، أمانة، فمات أو تأذى أو سرق في غفلة، 11- يحلف صاحب البيت بالرب أنه لم يمد يده إلى ملك جاره، فيقبل منه صاحبه اليمين ولا يأخذ تعويضاً. 12- وإن سرق منه بفعل الإهمال فعليه أن يعوض صاحبه. 13- أما إذا افترس فعليه أن يأتي بأشلائه شهادة على ذلك، ولا يطالب بالتعويض عن الحيوان المفترَس.

14- إذا استعار إنسان من صاحبه شيئاً فانكسر أو مات في غياب صاحبه، يدفع المستعير تعويضاً. 15- وإذا كان صاحب الحيوان حاضراً، فلا يدفع المستعير تعويضاً، أما إذا كان الحيوان أو الشيء مستأجراً، فتعطى الأجرة المدفوعة قيمة الخسارة.

أحكام مختصة بالعلاقات الخاصة

16- إذا راود رجل عذراء غير مخطوبة، وعاشرها، يدفع مهرها ويتزوجها. 17- وإن أبى والدها قطعياً أن يزوجها منه، يتحتم عليه أن يدفع له مهر العذارى.

18- لا تَدَعْ ساحرةً تعيش.

19- كل من ضاجع بهيمة حتما يقتل.

20- من يقرب ذبائح الآلهة غير الرب وحده يُبَدْ.

21- لا تضطهد غريباً ولا تضايقه، فقد كنتم غرباء في ديار مصر.

22- لا تسيء إلى أرملة أو يتيم، 23- لأنك إن أسأت إليهما وصرخا إلي أسمع صراخهما، 24- فيحتدم غضبي وأقتلكم بالسيف، فتصبح زوجاتكم أرامل وأولادكم يتامى.

25- إن أقرضت فقيراً من شعبي المقيم عندك فلا تعامله كالمرابي، ولا تتقاض منه فائدة.

26- إذا استرهنت ثوب صاحبك لقاء دين، فرده إليه عند مغيب الشمس، 27- لأن ذلك الثوب هو ثوبه الذي يقي به بدنه، وإلا فبأي شيء ينام ؟ إذا صرخ إلي أسمعه لأني رحيم.

28- لا تشتم القضاة ولا تلعن رؤساء شعبك.

29- لا تؤخر تقديم باكورة محصول بيدرك ومعصرتك، واعطني أبكار بنيك. وكذلك تفعل ببقرك وغنمك. سبعة أيام تبقي البكر مع أمه، وفي يومه الثامن تقدمه لي. 31- وتكونوا لي شعباً مقدساً. لا تأكلوا لحم فريسة في الصحراء بل اطرحوه طعاماً للكلاب.

الخروج، الإصحاح 32

أحكام العدل والرحمة

1- لا تقبل أخباراً كاذبة ولا تتعاون مع المنافق في شهادة زور.

2- لا تنسق وراء الأغلبية لارتكاب الشر، ولا تحرف شهادتك في دعوى انحرافاً مع الأكثرية، 3- ولا تتحيز مع الفقير لأنه فقير فقط في دعواه.

4- إذا صادفت ثور عدوك أو حماره شارداً، فرده إليه. 5- وإذا عاينت حمار مبغضك واقعاً تحت حمله فلا تتجاوزه حتى تسعف عدوك في حمل ثقل حماره.

6- لا تُحَرِّف حق فقيرك في دعواه لكونه فقيراً.

7- اجتنب الاتهام الكاذب ولا تقتل البريء والصالح، لأني لا أبرئ المذنب.

8- لا تقبل رشوة لأن الرشوة تعمي المبصرين وتحرف أقوال الصالحين.

9- لا تضايق غريباً لأنكم تعلمون مشاعر الغريب، فقد كنتم غرباء في ديار مصر.

شرائع السبت والاحتفالات السنوية

10- ازرع أرضك واحصد غلتها ست سنين، 11- ثم أرحها في السنة السابعة واتركها ليأكل منها فقراء شعبك، وما فضل عنهم تقتاته وحوش البرية. وهكذا تفعل أيضاً بكرمك وزيتونك.

12- اعمل ستة أيام فقط، وفي اليوم السابع تستريح لكي يستريح أيضاً ثورك وحمارك وينتعش ابن أمتك والغريب.

13- أطيعوا كل ما أوصيتكم به، ولا تذكروا اسم آلهة أخرى ولا يلتفظ به فمك.

14- ثلاث مرات تحتفل لي في السنة. 15- تحتفل بعيد الفطير، فتأكل كما أمرتك فطيراً، مدة سبعة أيام، في الوقت المعين من شهر أبيب (مارس)، لأنه فيه خرجت من مصر. ولا يَمْثُل أحد أمامي بيدين فارغتين. 16- وتحتفل أيضاً بعيد الحصاد، حيث تقدم باكورة غلاتك التي زرعتها في الحقل، ثم عيد الجمع في نهاية موسم الحصاد عندما تجمع غلاتك من الحقل. 17- ثلاث مرات يَمْثُل جميع الرجال أمام السيد الرب.

18- لا تقرب لي دم ذبيحة مع خبز مختمر، ولا يبيت شحم ذبائح عيدي إلى صباح الغد.

19- احضر أجود باكورة أرضك إلى بيت إلهك. ولا تطبخ جدياً بتدي أمه".

ولم تدون هذه الوصايا وحدها، بل دون كذلك النذير الذي نذر به موسى الأسباط في آخر حياته، فبعد أن ذكرهم بالوصايا وشرحها لهم، أتبعها بلعنات تحل بمن لم يحفظها. وجاءت هذه اللعنات في **سفر التثنية، الإصحاح 27**، وهذه هي مختصرة :

ملعون من يصنع تمثالاً.
ملعون المستخف بأبيه وأمه.
ملعون من يعبث بحدود أرض جاره.
ملعون من يضل الكفيف عن الطريق.
ملعون كل من يجور على حق الغريب واليتيم والأرملة.
ملعون من يضاجع امرأة أبيه.
ملعون من يضاجع بهيمة من البهائم.
ملعون من يضاجع أخته ابنة أمه وابنة أبيه.
ملعون من يضاجع حماته.
ملعون من يقتل صاحبه في سر.
ملعون من يأخذ عطاء ليقتل نفسا بريئة.
ملعون كل من لا يطيع كلمات هذه الشريعة ولا يعمل بها.
فيقول جميع الشعب آمين (كانت هذه الكلمة تتكرر بعد كل لعنة).

بعد أن أتم موسى هذه اللعنات، وهي تشير إلى بنود **الوصايا العشر**، أردفها بلعنات أخرى هي في الحقيقة تفسير وتوضيح، كما جاء في **الإصحاح** الثامن والعشرين والتاسع والعشرين، ولمح بأن هذه اللعنات هي أيضا مسجلة، حيث قال :

"21 ... فتحل به [الذي خالف] جميع هذه اللعنات المكتوبة في هذا السفر ...20 ويفرده يهوه من بين أسباط إسرائيل ليهلكه بمقتضى جميع لعنات العهد المدونة في كتاب الشريعة هذا" (**تثنية الاشتراع** أي شرح الشريعة).

وربما أشير إلى هذا السفر في **سفر إشعياء** من القسم الثاني من **التوراة**، حيث يقول : "31 كما أمر موسى ... بني إسرائيل على ما هو مكتوب في **سفر توراة** موسى ... 32 وكتب على الحجارة تثنية **توراة** موسى التي كتب أمام بني إسرائيل ... 34 وبعد ذلك نادى بجميع كلام **التوراة** من البركة واللعنة، بحسب جميع المكتوب في سفر **التوراة**. 25 لم تكن كلمة من كل ما أمر به موسى لم يناد بها يشوع بحضرة كل جماعة إسرائيل" (**سفر يشوع** 8).

ونفهم من هذا النص بكل جلاء، أن المقصود **بالتوراة** "أصول الوحي" : **الوصايا العشر**، ثم الشروح التي شرحها بها موسى نفسه، وسميت هنا تثنية **توراة** موسى.

وهذه **التوراة** المتكاملة، متناً وشرحاً، هي التي سلمها موسى إلى الكهنة بني لاوي حاملي تابوت عهد الرب، وإلى سائر شيوخ بني إسرائيل :

"10 وأمرهم موسى قائلا : في ختام السبع سنين، في ميعاد سنة الإبراء، في عيد المظال، 11 حينما يأتي جميع إسرائيل ليمثلوا أمام يهوه إلهك ... تنادي عليهم بهذه **التوراة**" (تثنية 31).

ليست نصوص **التوراة** هذه خلقاً من عدم، فهي إرث قديم لسلسلة من القوانين التي رأت النور في هذه المنطقة من الأرض. ويمثل قمة هذه القوانين **قانون حمورابي** المشهور الذي لا يمثل هو بدوره إلا امتدادا لتقليد تشريعي إنساني أحياناً، وفيه لفحة من ربوبية أحياناً أخرى(12). ونظراً لأهمية هذا القانون، تاريخياً وحضارياً، نقارنه هنا بما جاء أعلاه من نصوص توراتية لنضعها في إطارها التاريخي والعقدي معاً.

فمن هو حمورابي باختصار ؟

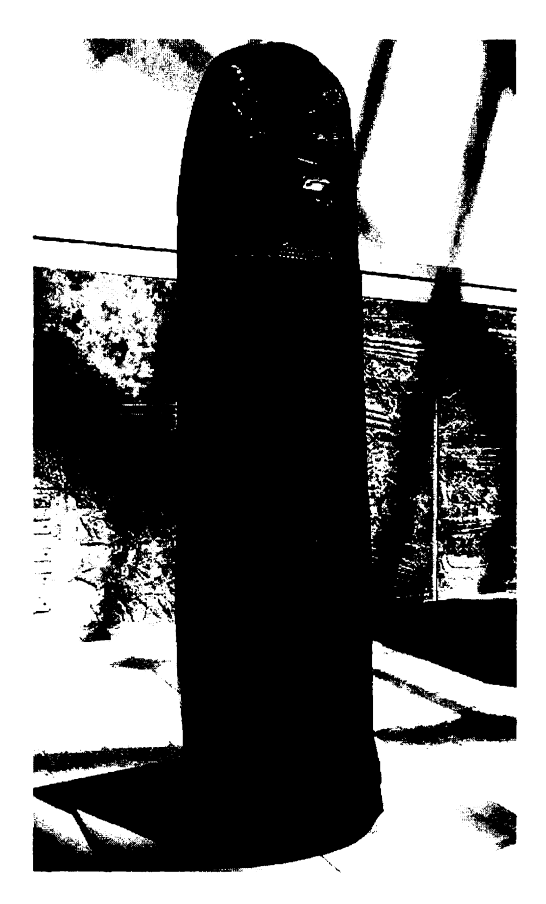
حمورابي (خامورابي)، هو سادس ملوك أسرة بابل الأولى، اعتلى العرش حوالي 1743 ق.م(13). وجعل مدينة بابل في ما بين النهرين [العراق]، من كبريات المدن في عصره، وأمن لها الأمن بالأحلاف والمعاهدات حتى تقوت، وعندها دخل في منافسات مع جيرانه واستولى سنة 1690 ق.م، على مدينة ماري الغنية حضارة وموقعاً، وهي القابعة على الضفة الغربية للفرات، ثم بدأ حكمه يتسع حتى شمل كل بلاد الرافدين. وسيطر على طرق القوافل ومتشابكاتها، من جبال الطوروس في الشمال، حتى الخليج العربي في الجنوب، ثم اجتاز فلسطين حتى البحر الأبيض المتوسط. ومن الأكيد أن هذه العلاقات السياسية والعسكرية

(12) توجود تشريعات أخرى سومارية وبابلية سابقة لقوانين حمورابي، وقد نشرت في كثير من الكتابات المختصة في تاريخ الشرق القديم، منها هذه التي سنحيل إليها في هذا البحث.

(13) تختلف المصادر اختلافاً كبيراً حول تحديد الفترة الزمنية التي عاصرها حمورابي، وكذا حول رتبته في ملوك الأسرة الأولى من ملوك "بابيلون". ونحن نضع هنا الأقرب إلى الاتفاق العام.

والتجارية المتشابكة والمعقدة، ونتيجة لطبيعة الفتوح الحمورابية التي ضمت أجناساً مختلفة وعادات وأعرافاً كان لها الرسوخ في الأرض والتاريخ، كان لا بد من التفكير في وضع مدونة تشريعية يوحد بها حمورابي إمبراطوريته التي حققها له جيشه، وفي نفس الوقت يبحث لها عن مصدر تشريعي هو غير البشر بمن فيهم حمورابي الملك العظيم الذي بسط سلطته وأراد بسط عدله. ومن الواضح أن العرف كان يجري بأن يكون مصدر التشريع الهياً لا بشرياً، وهذا ما يوضحه النصب الذي نقش عليه القانون.

عثرت بعثة فرنسية بين سنتي 1910 و1902 على النصب [النص المنقوش] بعيداً عن موقعه، إذ وجد في فارس في مدينة سوس.



النصب الذي رقن عليه قانون حامورابي وهو موجود في متحف اللوفر بباريس

النصب عبارة عن بازلت أسود، يبلغ طوله 2,26م. وإدارته بين 1,65م. و1,90م. وفي أعلى النقش صورة لـ"شماش" رب العدالة، يسلم حمورابي الصولجان رمزَ القوة والخاتمَ رمز العهد. يتضمن القانون 282 بنداً بلغة بابلية وبخط مسماري. يُفتح القانون بمقدمة شعرية تمجد شماش، إله العدالة والقانون، ثم تعرض البنود بنداً بنداً، وكلٍ بند هو قضية من القضايا يتبعها حكمها. وبعد ذلك تأتي خاتمة تتضمن تضرعاً لـ "شماش"، بعدها لعنات قاسية تحل بكل من لم يخضع لما جاء في القانون.

المواضيع الرئيسية التي عرضها القانون :

الادعاء الباطل وشهادة الزور.

الاستحواذ على ملك الغير والسرقة وخطف الأولاد ونقب البيوت.

الضرائب والديون.

الودائع والأمانات والرهون وقضايا الاتجار.

الأحوال الشخصية، مثل الزواج والمهر والمواريث والتبني، والتعامل في المراكب.

الاعتداء على الأقارب والغير.

العقوبات الواقعة على ذوي المهن الذين يخطئون في مهامهم، مثل المهندسين والأطباء.

خدمة الأرض وتربية الحيوان.

أجور العاملين وتدبير مراكب البحر.

قانون العبيد والرقيق.

وما يثير الانتباه أن قانون حمورابي كان قاسياً في عقوباته، إذ به اثنتان وثلاثون جريمة تستوجب القتل. مثال ذلك إحراق كاهنة المعبد إذا ما عَنَّ لها أن تبيع الخمر. وإحراق الذي يشعل النار في ملك الغير. وقتل من يغش في الخمور أو يرتكب الزنا. ويُقْضَى بنفس الحكم للزوجة التي تهجر بيت الزوجية في غياب زوجها. وتحرق هذه حية إذا تسببت في قتل الزوج.

ومن المعلوم أن تشريعات موسى، كما وردت في **التوراة** هي أرحم بكثير من هذه. وندرج هنا البنود المتشابهة في التشريعين، لتتضح العلاقة الحضارية ومصادر مدوني التوراة الذين استفادوا من مخزون الفكر والذاكرة.

نص قانون حمورابي	نص التوراة [خروج 21]
"117- إذا استدان رجل ولم يستطع رد دينه فأخذت زوجته أو ابنه أو بنته مقابل الدين اضطراراً، ثلاث سنوات يخدمون الدائن وفي السنة الرابعة يمتعهم بحريتهم.	2- إن اشتريت عبداً عبرانياً فليخدمك ست سنوات، وفي السنة السابعة تطلقه حراً مجاناً.
195- إن ضرب ابن أباه تقطع يد الابن.	15- كل من يضرب أباه وأمه يقتل.
14- موتا يموت من استولى سرقة على طفل غيره.	16- من يخطف إنساناً ويبعه أو يَسْتَرِقّه عنده حتماً يموت.
196- إذا فقأ رجل عين رجل حر تفقأ عينه (العين بالعين) 197- إذا كسر رجل طرفاً من أطراف رجل حر يكسر طرفه. 199- إذا قلع سيد عين واحد من العامة أو كسر عظمه يعطيه "منا" [وزن=قيمة] من الفضة. 200- إذا كسر رجل سن رجل من أنداده تكسر سنه	23- أما إذا تأذت المرأة تأخذ نفساً بنفس، 24 وعيناً بعين، وسناً بسن، ويداً بيد، ورجلاً برجل، 25- وكياً بكي، وجرحاً بجرح، ورضّاً برض، 26- وإذا ضرب أحد عبده أو أمته فأتلف عينه، فإنه يطلقه حراً تعويضاً له عن عينه. 27- وإذا ضرب أحد عبده أو أمته، فأسقط سنه، فإنه يطلقه حراً تعويضاً عن سنه.
250- إذا نطح ثور في الطريق سيدا (حُرّاً) فمات، موتاً يموت الثور، ولا شيء على صاحبه.	28- إذا نطح ثور رجلاً أو امرأة فمات يرجم الثور حتى الموت ولا تأكلوا من لحمه، ويكون صاحب الثور بريئاً.

251- إذا كان ثور رجل نطاحاً وشهد عليه مجلس المدينة بذلك، ولم يلف قرونه أو يقيده، فنطح سيداً فمات، يدفع صاحبه نصف "منا".	29- أما إن كان الثور نطاحاً من قبل، وسبق إنذار صاحبه فلم يكبحه، فقتل رجلاً أو امرأة، يرجم الثور ويقتل صاحبه، 30- إلا إذا طولب بدفع الدية، فيدفع آنئذ فداء نفسه ما هو متوجب عليه.
	[خروج 22]
8- إن سرق سيد ثوراً أو شاة أو حماراً أو خنزيراً أو عنزاً، فإن كانت هذه للمعبد عوض عنها بثلاثين مرة، وإن كانت لأحد الناس يعوض قدرها بعشر مرات، وإن لم يكن للسارق ما به يعوض قتلاً يقتل.	1- وإذا سرق إنسان ثوراً أو خروفاً وذبحه أو باعه، فعليه أن يعوض صاحب الثور بخمسة ثيران. وصاحب الخروف بأربعة من الغنم...
24- إذا نَقَبَ رجل أو امرأة بيتا يقتل قتلاً ويدفن أمام النقب.	2- إذا ضبط السارق وهو ينقب ليلاً وضرب فمات، يذهب دمه هدراً.
265- إذا أهمل أو أضر الراعي الذي كلف برعي البقر والضأن بما عهد إليه به، أو باع منه، يقضي في أمره القضاء ويؤدي لصاحب الماشية عشر مرات ضعف ما سرقه من بقر أو ضأن[14].	5- إذا سرح إنسان بهائمه لترعى في حقل جاره أو كرمه، فعليه أن يعوض صاحب الحقل أو الكرم من أجود نتاج حقله أو كرمه.

تشابهت القوانين، وتشابه التحرز من عدم احترامها. ونورد هنا اللعنات التي سيج بها مدونو التوراة تشريع موسى، ثم نلحقها بفعل حمورابي. فعل لا يمكن أن يكون وليد الصدفة، وإنما هو منهج متبع في تلك الحضارات القديمة، استعانة بقوة السماء للحفاظ على أمن البشر.

(14) ترجمنا هذه البنود عن الفرنسية من كتاب: Charles - F. JEAN, La littérature des Babyloniens et des Assyrienes, Paul Geuthner, Paris, 1924, pp. 62-74.

اللعنات التي تحل بمنتهك الوصايا ووصايا العهد

سفر التثنية، إصحاح 28

"15 وإن عصيتم صوت الرب إلهكم ولم تحرصوا على العمل بجميع وصاياه وفرائضه التي أنا آمركم بها، فإن جميع هذه اللعنات تحل بكم.

16- تكونون ملعونين في المدينة وملعونين في الحقول، 17- وتكون سلالكم ومعاجنكم ملعونة. 18- وتحل اللعنة بأبنائكم وغلات أرضكم ونتاج بقركم ونعاجكم، 19- وتكونون ملعونين في ذهابكم وإيابكم، 20- ويصب الرب عليكم اللعنة وكل ما تنتجه أيديكم يكون هباء، حتى تهلكوا وتفنوا سريعاً لسوء أفعالكم إن تركتموني. 21- ويتفشى بينكم الوباء حتى يبيدكم عن الأرض التي أنتم ماضون إليها لامتلاكها، 22- ويضربكم الرب بالسل والحمى والرعشة والالتهاب والجفاف واللفح والذبول، وتلازمكم هذه حتى تفنون. 23- وتصبح السماء الذي فوقكم كالنحاس والأرض تحتكم كالحديد. 24- ويحول الرب مطر أرضكم إلى غبار وعواصف ترابية تنهمر عليكم من السماء حتى تهلكوا. 25- ويهزمكم الرب أمام أعدائكم فتقبلون عليهم في طريق واحدة وتولون الأدبار أمامهم متفرقين في سبع طرق، وتصبحون عبرة لجميع ممالك الأرض. 26- وتكون جثثكم طعاماً لجميع طيور السماء ووحوش الأرض ولا يطردها أحد. 27- ويصيبكم الرب بداء قرحة مصر وبالبواسير والجرب والحكة، ولا تجدون لها علاجاً. 28- ويبتليكم الرب بالجنون والعمى وارتباك الفكر، 29- فتتحسسون طريقكم في الظهيرة كما يتحسس الأعمى طريقه في الظلام، وتبوء طريقكم بالإخفاق، ولا تكونون إلا مظلومين مغصوبين كل الأيام، وليس من منقذ. 30- يخطب أحدكم امرأة ولكن آخر غيره يتزوجها ويضاجعها. تبني بيتاً ولا تسكن فيه، وتغرس كرماً ولا تجنيه. 31- يذبح ثورك أمام عينيك ولا تأكل منه، ويغتصب حمارك على مرأى منك ولا يرد إليك، ويستولي أعداؤك على ماشيتك وليس من منقذ، 32- يساق أولادك وبناتك إلى أمة أخرى وعيناك تراقبانهم طوال النهار حتى تكلا، وما في يدك حيلة. 33- محصول أرضك وثمر تعبك يأكله شعب غريب عنك، ولا تكون سوى مظلوم مسحوق دائماً. 34- ويصيبك الجنون من هول ما ترى. 35- ويبتليك الرب بقروح خبيثة تغطي الركبتين والساقين، حتى لا تجد لها شفاء من قمة الرأس حتى

أخمص القدم. 36- ينفيكم الرب أنتم وملككم الذي تختارونه إلى أمة لا تعرفونها أنتم وآباؤكم، حيث تعبدون هناك آلهة أخرى من خشب وحجر، 37- وتصبحون مثار دهشة وسخرية وعبرة في نظر جميع الشعوب التي ينفيكم الرب إليهم. 38- تبذرون كثيراً من البذار في الحقول ولا تحصدون إلا القليل، لأن الجراد يلتهمه. 39- تكدحون في غرس كروم ومن خمرها لا تشربون ومن ثمرها لا تجنون، لأن الدود ينخرها. 40- تكتظ أراضيكم بأشجار الزيتون، ولكن من زيتها لا تدهنون لأن زيتكم ينتثر على الأرض قبل نضجه. 41- وتنجبون بنين وبنات ولا يكونون لكم لأنهم يسبون. 42- تلتهم أسراب الجراد أشجاركم وغلات أرضكم. 43- يعظم شأن الغرباء المقيمين بينكم ويتفاقم انحطاط شأنكم. 44- هم يقرضونكم وأنتم لا تقرضونهم، وهم يكونون رأساً وأنتم تكونون ذنبا. 45- وتحل بكم هذه اللعنات وتلازمكم وتلاحقكم حتى تهلكوا، لأنكم لم تطيعوا صوت الرب إلهكم لتحفظوا وصاياه وفرائضه التي أمركم بها، 46- فتكونون أنتم وذريتكم عبرة ونذيراً إلى الأبد. 47- ولأنكم لم تعبدوا الرب إلهكم بفرح وغبطة في زمن الازدهار والوفرة. 48- فإنكم تصبحون عبيداً لأعدائكم الذين يرسلهم الرب عليكم في أحوال الجوع والعطش والعري والفاقة، ويضع نير حديد على أعناقكم حتى يهلككم. 49- ويجلب الرب عليكم من بعيد من أقصى الأرض أمة لا تفهمون لغتها، فتنقض عليكم كالنسر. 50- أمة يثير منظرها الرعب، لا تهاب الشيخ ولا ترأف بالطفل، 51- فتستولي على نتائج بهائمكم، وتلتهم غلات أرضكم حتى تفنوا، ولا تُبقي لكم قمحاً ولا خمراً ولا زيتاً ولا نتاج بقركم ونعاجكم حتى تهلككم. 52- وتحاصركم في جميع مدنكم حتى تتهدم أسواركم الشامخة الحصينة التي وثقتم بمناعتها في كل مدنكم، فتحاصركم في جميع مدنكم في كل أرضكم التي يهبها الرب إلهكم لكم. 35- فتأكلون في أثناء الحصار والضيق يضايقكم به عدوكم، ثمارَ بطونكم، لحمَ أبنائكم وبناتكم الذين رزقكم بهم الرب إلهكم 45-...".

هذه لعنات التوراة التي حرص المدونون على إثباتها، تبعاً للتقاليد القديمة التي تُسيج الشرائع بالترغيب والترهيب الإلهي، لإضفاء الصبغة الدينية على نص التشريع، وهو فعل قديم نتلمسه في لعنات قانون حمورابي.

"إذا لم يحفظ هذا الأمير[15] ما أمرت به مما نقشته عل نصبي، إذا استخف بلعناتي من يعصى ما أمرت به، إذا لم يخف من لعنات الإله، إذا أبطل الشريعة التي شرعت، إذا غير ما استوجبت، إذا أبعد نصبي هذا، أو محا اسمي ووضع مكانه اسمه، نزع منه الإلهُ الأكبر، أبُ الأرباب الذي وضعني ملكاً، بهاء الملك، وحطم صولجانه، ولعن مقاديره. وليقم عليه بعل، الرب الذي يقدر المصائر، والذي لا يتغير له أمر، والذي عظم ملكي، ثورة لا تخمد تذهب بملكه، ولعنة تندره بالخراب، وبسنين من الحسرة وبمثيلاتها من القحط والظلام الدامس وقصر العمر والموت المفاجئ. ولتخرب مدنه ويتشتت في الآفاق رعاياه، وتخور قواه، ويمحى اسمه وذكراه من البلاد. [...]

وليقصم "**شماشُ**"، حاكمُ السماوات والأرض الأعظم، الذي يسهر على كل حي، رب البأس، ظهرَ مملكته، وليخذله وليهدم أس حكمه، ويزعزع بنيان شعبه، وليكدر حلمه بنوادر الشؤم تندره بتداعي ملكه، وتهاوي شعبه. وليقض فيه قضاء **شماش** في عاجل الآجال. وليسقِط ذكراه من الأعالي بين الأحياء، وفي الأعماق تحت الأرض تمت روحه من فقد القطر.[...]

وليمنع عنه "**أداد**"، سيد الخصب وأمير السماء والأرض، عوني الذي به أعينه، مطر السماء وتَرَّ العيون، وليضرب بلده بالمجاعات والقحط، وليرعد بغضبه فوق مدنه وليحول بلده إلى كتبان خرائب ! [...]

ولتبعث "نين-كراك" بنت "أنو"، التي ترعاني في "إ-كور"، أشد الأمراض في مفاصله، ولتصبه بالحمى وبكل قرح خطير لا يشفى، مما يعجز الأطباءَ أمرُه، ومما لا يستطيع مرهم شفاءه، فيكون له رضة موت لا تشفى إلى أن تذبل حياته. وليتحسر على عافيته التي بها يحيى، ولتصدر آلهة السماء والأرض العظمى، وكل آلِهَتها، اللعناتِ والتعاسة على الهيكل وجدران [معبد] "بارا"، وعلى ملكه وبلده ومحاربيه ورعاياه وشعبه. وليلعنه "**بعل**" لعنات نافذة بأمره الذي لا يرد، وليمحه في لمح البصر".

---

(15) نقلنا هذا النص من المرجع : *"Littérature religieuse : Bible Coran Religions de l'Inde et de la Chine"*, Publiée sous la direction de Joseph CHAINE et René GROUSSET, Librairie Armand Colin, Paris 1949, pp. 65-66.

وتتضح، من مقارنة ومقابلة بنود القانونين : قانون حمورابي وتشريعات موسى، الإضافات التفصيلية التي هي وليدة تطور المجتمع العبراني الذي خرج من صحراء سيناء، وبعد سنين طويلة من موت موسى، وبعد أن كون مجتمعاً متماسكاً دجّن فيه الحيوان، وخلق طرائق من العمران، وأوسع في عمل الفلاحة، وبدأ يعرف تشابك العلائق الاجتماعية، بما تنتجه من وسائل التعاون وكذا أسباب النزاعات. كما يتضح أيضاً من القانونين، مدى اعتماد مدوني **التوراة** على الموروث الفكري الذي هو نتاج لزمن طويل شارك في عطائه السوماريون والأكاديون والآشوريون والقبائل الكنعانية والجهود الربية ومن مدوني مدونة **التوراة**.

لم يقف تأثير القوانين القديمة في النص التوراتي أو نص **العهد القديم** وحسب، ولكن كان له صداه أيضاً في نص **العهد الجديد** أو الأناجيل. ومن الأكيد أن **العهد الجديد** تضمن كثيراً من قضايا التوراة وأحيانا بنصها، ولهذا أصبحت **التوراة** اليهودية جزءاً من طقوس الكنيسة المسيحية الغربية بها تقام الصلوات وتتلى المواعظ، ولهذا أيضاً وصف الغربيون حضارتهم بـ"**حضارة يهودية مسيحية**". ولا يمكن فهم كثير من مواقف الغرب تجاه القضايا العالمية المعاصرة دون الالتفات إلى هذا الأمر. وحضور الوصايا العشر في **الإنجيل** قبولاً أو رفضاً، نموذج جلي لامتداد التشريع القديم في الأناجيل – مع أن **العهد الجديد** لم يتضمن تشريعاً – عن طريق **العهد العتيق**. وهذه هي آثار الوصايا العشر في **العهد الجديد** :

3-1 لا يكن لك آلهة أخرى سواي.	ـ للرب تسجد وإياه وحده تعبد (إنجيل متى **إصحاح** 4 فقرة (آية) 10 = 10/4
4-2- لا تنحت لك تمثالا.	ـ لا تنحت لك تمثالا (إنجيل لوقا، 13/16).
7-3 لا تنطق باسم الرب إلهك باطلاً...	ـ أما أنا فأقول لكم : لا تحلفوا أبداً لا بالسماء لأنها كرسي الإله، ولا بالأرض ... بل ليكون كلامكم نعم نعم، لا لا..(متى 34/5).

8-4 احفظ يوم السبت وقدسه، 9 ستة أيام تشتغل و تقوم بجميع أعمالك، 10 أما اليوم السابع فيكون يوم راحة للرب إلهك، لا تقم فيه بأي عمل...	ـ إنما جعل السبت لفائدة الإنسان، ولم يجعل عبدا للسبت. فابن الإنسان هو رب السبت أيضا. (إنجيل مرقس 2/27-28).
12-5 أكرم أباك وأمك ...	ـ من أحب أباه أو أمه أكثر مني فلا يستحقني. (متى 10/38).
13-6 لا تقتل.	ـ كل غاضب على أخيه يستحق المحاكمة. (متى 5/22).
14-7 لا تزن.	ـ كل من ينظر إلى امرأة بقصد أن يشتهيها فقد زنى بها في قلبه (متى 5/28).
15-8 لا تسرق.	ـ من أراد محاكمتك ليأخذ ثوبك، فاترك له رداءك أيضا (متى 5/40).
16-9 لا تشهد زوراً في حق قريبك...	ـ إن كل كلمة باطلة يتكلم بها الناس، سوف يؤدون عنها الحساب يوم الدينونة (متى 16/32).
17-10 لا تشته...	ـ احذروا وتحفظوا من الطمع (لوقا 12/15).

بهذه المقارنات ننهي النظر في التشريعين البابلي والتوراتي وما كان لهما من تأثير في باقي التشريعات بالقوة، وكنا نود نشر نص ترجمة **قانون حمورابي** كاملاً في هذا البحث، غير أن حيز النشر لم يسمح بذلك، ونأمل من الله العون لفعل ذلك في عمل مقبل، ومنه التوفيق والعون، لا حول إلا له.



أساطير التوراة الكبرى وتراث الشرق الأدنى القديم
كارم محمود عزيز[1]

المنتصر السعدية
كلية الآداب – المحمدية

يحاول الكاتب من خلال هذه الدراسة أن يبني نسقاً تحليلياً يقوم على مقاربة نصوص توراتية وأخرى تنتمي إلى تراث الشرق الأدنى القديم، وذلك برصد منظومتها الدلالية للوقوف عند تحديد مفهوم الأسطورة. وقد ركز الكاتب في تحليله على المنهج المقارن يسائل من خلاله النص في لغته الأصل، اللغة العبرية كنموذج للمقارنة، مدعماً تحليله للنصوص بأبحاث وآراء علماء في الأركيولوجيا والأنتروبولوجيا. والممتع في هذه الدراسة أن الكاتب ينطلق دائماً من مساءلة النصوص للكشف عن التداخل بين ما هو ديني تاريخي وما هو أسطوري أدبي.

بعد تقديم مدخل عام حول السمات الأساسية للأسطورة يتناول في هذه الدراسة ثلاثة محاور أساسية :

– محور أساطير الخلق والتكوين كما روتها أساطير مصر وبلاد النهرين وكنعان وفارس والأناضول.

أما الفصل الثاني فخصصه للنموذج العبري في عدد من الروايات التي تحكي قصة الخلق كالرواية الإلوهيمية والرواية اليهوية. والمهم في هذا المبحث، هو مجال المقارنة بين الأساطير العبرية ونظيراتها في الشرق الأدنى القديم.

---

(1) **أساطير التوراة الكبرى وتراث الشرق الأدنى القديم**، دار الحصاد للنشر والتوزيع والطباعة، دمشق، 1999، 294 صفحة.

المحور الثاني عالج فيه أساطير الجنة الأولى وقصة سقوط الإنسان مع المقارنة دائماً بين النموذجين.

المحور الثالث والأخير تطرق فيه لدراسة أساطير الطوفان كما جاءت ممثلة في روايات الشرق الأدنى القديم والروايات التوراتية، ثم يخلص بعد ذلك إلى مقارنة النموذجين.

أساطير الخلق والتكوين

يقف الكاتب في هذا الفصل عند أشهر أساطير الشعوب القديمة التي حاولت أن تجيب عن السؤال الحاسم المرتبط بأصل الوجود، أصل العالم، أي الإنسان/الذات/الأنا/الوعي. بالنسبة إليه، فمصطلح الخلق يعني ظهور العالم على يد قوة خفية معينة (الرب)، أو بفعل كائن علوي أو عن طريق انبثاق من بعض المصادر الأولية[2]. فأسطورة الخلق تعتبر بلا منازع هي أول أسطورة تنطوي على تأمل القوى المتعددة والمتحكمة في الكون قصد تقديسها. في تعريفه لأساطير الخلق في مصر وبلاد النهرين يؤكد على قاعدة أساسية تميز درجة الوعي والفكر في هذه المنطقة. بالنسبة للمصريين ينطلق من كونهم تأثروا بمظاهر الطبيعة لبلادهم، وكانت أسئلة الخلق منبثقة عندهم من التقلبات الطبيعية كوقوع الفيضانات مثلاً. فأساطير الخلق المصرية ارتبطت دائماً بآلهة الطبيعة: السماء والأرض، الشمس والرياح والشمس والقمر. تعتبر أسطورة عين شمس هي أقدم أسطورة مصرية تؤرخ وفق الآراء في 2700 ق.م، بحيث تتحدث عن ظهور "**آتوم**" معبود عين شمس الذي انبثق من المحيط الأزلي. وهو إله مزدوج الجنس (ص. 39).

وبصفة عامة فإن أساطير الخلق في بلاد ما بين النهرين نابعة هي الأخرى من تصور المياه الأزلية التي كانت أصل الكون. إن النهرين الخالدين دجلة والفرات أوحيا إلى شعوب المنطقة أن الحياة الأولى انبثقت من المياه.

فدراسة المتن الأسطوري السومري يقدم تسلسلاً منسجماً لعملية خلق الكون، حيث اعتقد السومريون أن البحر لا نهائي يحيط بالسماء والأرض، والتي عبروا

(2) (ص: 31، 32، 33).

عنها بـ : "آن" و"كي". ومن اتحادهما ولد "إنليل" إله الهواء الذي أكمل عملية الخلق ثم استراح. وهذه الفكرة حسب المؤلف سيطرت على باقي شعوب المنطقة كما سنرى في أساطير الخلق التوراتية.

يرى المؤلف أن فكرة الميلاد المائي تكررت لدى البابليين والمصريين وفي تحليله لهذا التصور وجد أن مدرسة التحليل النفسي ربطت بين هذه الأسطورة وعلاقتها بفكرة كامنة في اللاشعور الإنساني عن حالة الجنين في رحم أمه حيث يكون عائماً في الماء، الذي انبثق منه إلى العالم الخارجي (ص. 51).

بالنسبة لأساطير البابليين يلاحظ أنهم كانوا أكثر وضوحاً في صياغة أفكارهم عن خلق الكون فأول ملحمة بابلية تدعى "إنوما إليش" أو كما دعاها المعاصرون "نشيد الخلق" (ص. 53)، وجدت الملحمة موزعة على سبعة ألواح فخارية كشفت عن قصر الملك آشور بانيبال، ويعود اكتشاف هذه الألواح إلى 1854م (ص. 54). فالملحمة أصلاً لا تدور حول قصة الخلق ولكنها جاءت خصيصاً لتمجيد الإله البابلي "مردوك" ومدينة بابل. صيغت الملحمة على شكل قصيدة شعرية جميلة تقدم نموذجاً لأدب إنساني متطور، فهي بمثابة وثيقة عن معتقدات البابليين ونشأة آلهتهم. إلى جانب كونها تفيد الباحثين في الديانات المقارنة بسبب التشابه القائم بينها وبين الفصلين الأول والثاني من سفر التكوين في العهد القديم[3]، في الملحمة البابلية تأكيد على الحياة الأولى المتمثلة في ثلاثة آلهة كل واحد منها يجسد عنصراً من عناصر الكون. ف "أبسو" رمز المياه العذبة، و"تيامات" زوجته رمز المياه المالحة، و"مومو" رمز السحاب والضباب، أصبحت ترمز إلى العماء المظلم من الماء[4]. وقد دارت بين هذه الآلهة حروب وصراعات للسيطرة على الكون كان الانتصار فيها للإله مردوخ على باقي الآلهة ليتفرغ لعملية الخلق حيث بدأ بخلق الشمس والقمر والنجوم، ثم تلاها الإنسان وباقي الحيوانات والنبات.

---

(3) أحمد سوسة : **العرب واليهود في التاريخ الحقائق الآثارية**، الطبعة الثامنة، العربي للإعلان والنشر والطباعة والتوزيع، دمشق، 1993، ص. 455.

(4) فراس السواح : **مغامرة العقل الأولى**، ص. 42.

تتفق الأساطير السومرية والبابلية في ثلاث نقط جوهرية بخصوص خلق الإنسان من الطين، وأنه لم يكن غاية في حد ذاته أو نتيجة مكملة لبقية مراحل الكون وإنما خلق لخدمة الآلهة الأخرى. إن البداية الأولى للإنسان كما تراها الأساطير البابلية أنه كان متوحشاً إلى أن تعلم الفنون والمهارات ومبادئ القانون على يد **أوانيس** (المؤلف ص. 59).

وفي سياق حديثه عن أساطير **كنعان** يشير الكاتب إلى الألواح الأوكاريتية التي تجسد أسطورة الصراع بين الخالق والتنين، والمتمثلة في (**بعل**) الذي لعب نفس الدور في ملحمة إينوماإيليش مع الإله **مردوخ** في قهره للمياه الأولى وخلق الكون.

الأسطورة الكنعانية تقدم الإله (**يم**) كمركز للمياه البدائية وهو ابن (**إيل**) كبير الآلهة الكنعانية. بعد ذلك يقوم الصراع بين (**بعل**) و(**يم**) لتتدخل آلهة أخرى كعشتارت بحيث ينتهي الصراع لصالح **بعل**.

ثم تطرق لأساطير الخلق في فارس بحيث يرى أن كتب البهلوية لخلق العالم لدى الفرس القدامى تقدم أحسن نموذج لأسطورة الخلق كما يجسدها الفصل الأول من كتاب "**بندهشين**". وينبع هذا التصور من قوة الخيال الإبداعي الذي يسعى إلى تشبيه المحسوس بالمعقول، الذي يعكس نزعتهم إلى السرد القصصي لتوضيح رؤيتهم حول الأشياء التي يظنونها حقائق. ترى الكتب البهلوية الأولى أن أصل العالم نور وظلمة حيث كانا في نزاع دائم حول الانتصار فالنور يجسد الخير والظلمة تجسيد للشر. الخير يمثله "**أهورامزادا**" أما الشر فيرمز إليه "**أهريمن**" (ص. 70). إن تراتبية الخلق في النصوص الفارسية تبدأ بالسماء أولاً ثم الماء والأرض والنبات والماشية وسادساً الإنسان والسابع هو **أهورمزدا**، إله الأنوار الذي خلق القمر والنجوم والشمس.

أسطورة الخلق العبرية

يقدم العهد القديم أكثر من نموذج لأساطير تتعلق بخلق العالم وخلق الإنسان كما يعكس ذلك **الإصحاح** الأول والثاني من سفر **التكوين** بالإضافة إلى الإشارات إلى فكرة الصراع بين الخالق والتنين كما جاءت في **أسفار** : إشعيا (سفر المزامير

وسفر أيوب). يلاحظ المؤلف أن الأسطورتين الأولتين خلق العالم والإنسان وردتا في سفر التكوين إلا أنهما تتباينان بشكل واضح في كثير من العناصر وتحتويان على كثير من التناقض وعدم الانسجام في طرح الأفكار.

يقدم المؤلف النص التوراتي عن قصة الخلق كما جاءت في سفر التكوين من اليوم الأول إلى اليوم السادس انطلاقا من النص العبري بعد ترجمته ونقله إلى العربية ثم يبدأ مناقشته للأفكار الواردة في السفر والمتعلقة بأسطورة الخلق التوراتية ويلاحظ بأن هذه القصة كتب عنها الكثير من الباحثين الذين استشهد بآراءهم فهناك من يعتقد بأنها تمثل "أقصى ما بلغه الفكر اللاهوتي العبراني من تطور"[5]. في حين يرى البعض الآخر أنها محرفة وربما وضعت في شكلها النهائي بعد السبي البابلي في القرن الخامس قبل الميلاد، وبأنها لا تعكس مفهوماً مثالياً متسامياً للإله[6]. وهناك من يقول بأن أسلوب القصة مجرد سرد للحقائق بطريقة يغلب عليها الإطناب الممل والتكرار (ص. 80).

وأثناء تحليله للنص يذكر الكاتب مراحل الخلق كما جاءت في المتن التوراتي وأهمها أن الرب المسمى إلوهيم "الله"، خلق السماوات والأرض ولم يذكر كيفية الخلق أو المادة الأولى التي تشكلت منها كل عناصر الخلق الأخرى : المياه، النور، الظلام. إن إحدى المكونات الأساسية لمرحلة الخلق كان يجسدها الفراغ والمياه والظلام (انظر سفر التكوين : والأرض كانت خربة وخالية وعلى وجه الغمر ظلمة) **הארץ היתה תהו ובוהו וישך על פני תהום**إذن سينبثق الخلق من هذه الفوضى واللا تشكل الأزلي. فتراتبية الخلق كما جاءت في القصة تبدأ بالسماء والأرض والنور ثم المياه وتأتي بعد ذلك عملية خلق العشب والشجر ثم الشمس والقمر، فالحيوانات بجميع أصنافها من وحوش وكائنات مائية وبرمائية، كل ذلك يتوج بخلق الإنسان على صورته كشبهه : **בצלמינו כדמותינו.** موضحاً الهدف من هذا الخلق، أي أنه سيتسلط على جميع الكائنات الحية التي خلقها الرب، ثم يميز الصنف البشري الذكر عن الأنثى التي جاءت في صيغة الجمع وفي نفس الفقرة استعملت صيغة المفرد **ברא** خلق إياه : 1-27. كما جاء

---

(5) إدوار كييرا : **كتبوا على الطين**، ترجمة محمود حسين الأمين، مكتبة الجوادي، بغداد 1962، ص. 141.
(6) **المرجع نفسه** : ص. 141 (عن المؤلف، ص. 80، إدوار كييرا).

ذكر آدم معرفة بالعبرية لتـدل على الإنسان بشكل عام. النص حسب المؤلف لم يشر إلى المادة التي جبل منها الإنسان كما جاء في أساطير الشرق الأدنى القديم (البابلية السومرية...).

فالرواية التوراتية تطرح مبدأ الثنائية "dualisme" بداية من الهيولي الذي لا شكل له إلى ثنائية النور/الظلام، "لسماء/الأرض، اليابسة/البحر، النباتات/الشجر، الشمس/القمر، الأسماك/الطيور، الوحوش/الزواحف، الذكر/الأنثى" (ص. 82).

وحول أسلوب الخلق يرى الباحث بأن فعل "خلق" الذي جاء في أول فقرة لا يدل على الخلق من عدم وهذا رأي للباحث (سيسيل روث ص. 83) لكن المؤلف يعارض هذا الـرأي ويعتبـر أن فعـل "خلـق"**ברא** هـو بمثابـة الإشارة الوحيدة في الأسطورة التي تدل على الخلق من عدم مبرراً قوله بأن تلك الفقرة لم يرد فيها ما يشير إلى العناصر الهيولية لمرحلة فوضى ما قبل الخليقة والتي يمكن أن يقال بأن الرب خلق منها العالم، كما لم يذكر أي نشاط إلهي سابق على الخلق.

إذن فهو يؤكد أن أسلوب الخلق من عدم لم يرد سوى في الفقرة الأولى. ويدرج كذلك فكرة أساسية تتمثل في الخلق بواسطة الكلمة موضحا ذلك في إطار الدلالة الرمزية للأفعال : "وقال" :**ויאמר יהי** "ليكـن" (من كـان يدل على الكينونة) "لتجتمع"، **יקבו** "لتظهـر"، **תראה** لتنبت، **תדשה** لتفض،**ישרצו** يطير، **יעופף** تخرج، **תוצה** يضيف أن العبارة التي تتكرر في نهاية الفقرات تدل على هذه القيمة الدلالية للفعل وهي :"وكان كذلـــك" **ויהי כן** التي توحي بالإستجابة للأمر الإلهي.

يلاحظ أيضاً أن نسق الخلق في الأسطورة يحتوي على خلط بين التصور والجانب المادي الملموس كما جاء في صيغة الأفعال التي توضح أن الرب "صنع **עשה** " بمعنى "خلق". والملاحظ أن فعل صنع فعل له دلالة مادية محضة وهذا ليس له أية علاقة بالمفهوم المثالي المتسامي للإله الخالق. والفعل الذي يؤكد الجانب المادي في التصور التوراتي جاء في الفقرة التي تتحدث عن اليوم السابع الذي استراح فيه من جميع عمله، ففعل **ישבת** يسبـت، بمعنـ ى توقف عن العمل ليست له أية دلالة أخرى سوى الدلالة المادية القاطعة ويدعم ذلك مجيئه بعد سلسلة من الأفعال المادية التي تعبر عن الحركة (ص. 84).

الملاحظة الأخرى التي يثيرها المؤلف تهم عبارة تتكرر وهي: ויהי ערב ויהי בקר יום אחד وكان مساء وكان صباح يوم أول/يوم ثاني/يوم... والمؤكد أن الأسطورة تصر على المساء/الظلام ثم يتبعه الصباح/النور ذلك أن الرواية تعطي أسبقية للظلام على النور.

ومما تجدر الإشارة إليه كذلك في إطار نسق التحليل، إثارته لفكرة واردة في قصة الخلق التوراتية ألا وفي ظاهرة الأنثروبومرفية Anthropomorphisme أي إضفاء الصفات البشرية على صورة الرب وتصويره بشكل محسوس (ص. 84) ويتجلى ذلك من خلال العبارة التي تكررت ست مرات في النص وكانت تعقب كل عملية خلق وهي: וירא אלהים כי טוב "ورأى الله ذلك أنه حسن" في الإصحاح الأول (الآية 4-10-18-21-25-31). فالعبارة توحي بأن الخالق كان يتعجب لما صنعت يداه فيستحسن ذلك ليتابع عملية الخلق. وهذه العملية لا تعكس تصوراً مثالياً في ذهن "إلوهيم" الله. وإنما كانت عملية عشوائية تجريبية مما جعلها مشوبة بالاضطراب وعدم التسلسل بحيث تم خلق النور قبل أن تخلق وسائل إنتاجه أي الشمس والقمر والتي اكتملت في اليوم الرابع.

وينتقل بعد ذلك الكاتب إلى تحليل كيفية تصوير خلق الإنسان كما عكستها الرواية التوراتية حيث تقدمه على شكل صورة الرب בצלמו "كشبهه" إضفاء الصفات البشرية على الإله، لكن الأسطورة لم تقدم أي توضيح حول الشبه، وهذا التصور المحسوس للإله في سفر التكوين يعكس جلياً تأثر الديانة العبرية بعقائد الشرق الأدنى القديم.

يبدي المؤلف كذلك ملاحظة أخرى بخصوص خلق الإنسان حينما أعلنه إلوهيم في صيغة الجمع مع استشارة المجلس الإلهي "نصنع الإنسان على صورتنا كشبهنا נעשה אדם בצלמינו כדמותינו يبدو ضمير الجمع في الفقرة 26، في حين استعمل صيغة المفرد في الفقرة 27 "على صورته" בצלמו. وردت كذلك صيغة المفرد في الفقرة 29 "إني قد أعطيتكم"، يرى الكاتب أن صيغة الجمع ارتبطت بلحظة قرار خلق الإنسان ويستخلص من هذا أن الرواية تحمل إشارات ضمنية إلى كون الخالق لم يكن واحداً وإنما كان مجلس إلهي يرأسه إلوهيم مستنبطاً الأمثلة من الفقرة 16 في اليوم الرابع حينما خلق المصباحين العظيمين

الشمس والقمر لتحكم الليل والنهار، وفي الفقرة 26 خلق الإنسان ليتسلط على بقية الكائنات الحية فعملية خلق هذه العناصر الكونية لمساعدة الخالق على حكم الكون توحي بمحدودية قدرة الإله، وهنا أيضا يتجلى تأثير عقائد الشرق الأدنى القديم خاصة ألوهية الكواكب والقمر والشمس. وتظهر كذلك فكرة ألوهية الأرض في الفقرات 11-24-25، حينما أمر الرب الأرض بأن تنبت الأعشاب والأشجار فاستجابت للأمر الإلهي وأن الأرض لها سلطة في هذا الخلق. وهنا يتجلى بوضوح تأثير عقيدة بلاد النهرين حيث الأرض هي الأم التي انبثقت منها الكائنات.

الرواية اليهوية

الإشارة فقط أن الرب في هذه الرواية يسمى "يهوه" حيث يذكر المادة التي جبل منها الإنسان وهي التراب من الأرض : "هذه مبادئ السماوات والأرض حين خلقت. يوم عمل الرب الإله الأرض والسموات كل شجر البرية لم يكن بعد في الأرض وكل عشب البرية لم ينبت بعد. لأن الرب الإله لم يكن قد أمطر على الأرض. ولا كان إنسان يعمل الأرض. وجبل الرب الإله آدم تراباً من الأرض. ونفخ في أنفه نسمة حياة. فصار آدم نفساً حية..." (**سفر التكوين**. الإصحاح II).

وحول ازدواجية التوراة يقول أحمد سوسة بأن التوراة "تخلط بين العصور والأدوار وبين الأقوام والديانات دون أن تتقيد بالتسلسل الزمني لتجنب الدخول في التفاصيل، فالتوراة اليهودية تضمنت بصورة رئيسية تياري التسجيل اليهوي "يهوه" والإلوهيمي "إيل"[(7)].

مقارنة بين الروايتين الإلوهيمية واليهوية حول خلق الإنسان

لم تفصل الرواية الإلوهيمية في خلق الإنسان في حين أن اليهوية جعلت منه مركز الحياة على الأرض بعد خلق عناصر الكون وذكر المادة التي جبل منها الإنسان "الطين".

يستخلص المؤلف الأفعال التي تشخص الرب في صورة بشرية مثل : (ص 92) [(8)].

---

(7) أحمد سوسة : **العرب واليهود في التاريخ**، ص. 386.

(8) (**ויפח**) (ونفخ) (**ויטע**) (وغرس) (**וישם**) (ووضع) (**ויצמח**) (وأنبت).

ويتناول الكاتب كذلك تحليل الأسماء التي أطلقتها **التوراة** على الإنسان ومنها **האדם**آدم معرفة بالهاء تكررت 15 مرة في الفقرات التي ترجمت إلى آدم، ثم وردت اللفظة نكرة **אדם** بمعنى إنسان كإسم عام للدلالة على الإنسان المطلق، وهذه هي الترجمة السائدة في حين يرى المؤلف أن الكلمات نقلت بطريقة خاطئة إلى العربية، فكان من اللازم أن تترجم آدم المعرفة إلى الإنسان لأن النص العبري لو كان يقصد آدم لوردت دون أداة التعريف لأن العلم لا يحتاج إلى أداة تعريف أما كلمة آدم غير المعرفة فكانت تترجم إلى إنسان في صيغة نكرة ويدل على اسم عام.

مقارنة أخرى استنتجها تتعلق بكلمة أرض **ארץ** ولها دلالة عامة تعني الأرض، أما كلمة **אדמה** فتعني الأرض التي جبل منها الإنسان.

ميز النص كذلك بين الجنس البشري : "رجل"**איש** وامرأة **אישה** بمعنى : "أنثى" ولم يأت هذا التصنيف إلا بعد أن خلق الرب المرأة. ومن هنا نفهم أن كلمة **אדם** المعرفة تعني الإنسان المطلق.

أورد الكاتب كذلك ملاحظات حول عملية خلق المرأة، بحيث كانت مجرد فكرة عرضية تخفي احتقاراً شديداً للمرأة لكونها جاءت إلى الوجود بعد الرجل، بالإضافة إلى الطريقة الشاذة غير المشرفة لأنه خلقها من جسم سيدها بعد أن خلقت سائر الحيوانات الأخرى بطريقة طبيعية (ص. 95).

تثير الرواية اليهوية قضية أصل اللغة في الفقرتين 19-20 من الإصحاح الثاني في إطلاق آدم الأسماء على الكائنات : "وجبل الرب الإله من الأرض كل حيوانات البرية وكل طيور السماء. فأحضرها إلى آدم ليرى ماذا يدعوها. وكل ما دعا به آدم ذات نفس حية فهو اسمها : فهل اللغة توقيفية أي أن الله علم آدم الأسماء، أم أنها اصطلاحية صنعها الإنسان بنفسه. يذهب الاتجاه اللاهوتي في تفسيره لهذه الرواية إلى أن اللغة من خلق الرب (ص. 95).

وعن مصادر الروايتين، يرى المؤلف أن الأسطورة الأولى تعود إلى المصدر الكهنوتي الذي يرجع تاريخه إلى القرن الخامس ق.م بينما تعود الأسطورة الثانية ذات المصدر اليهوي إلى منتصف القرن العاشر ق.م. وبالنسبة للباحث فراس

السواح فإن مضمون الأسطورتين كتب بعد العودة من السبي البابلي 538 ق.م حيث وقع المزج بينهما عندما قام الكهنة اليهود بصياغة موحدة لأسفار **التوراة**، لذلك فإن مصادر هاتين الروايتين تعكس تراثاً ملحمياً متبايناً (ص. 100) وفي هذا الصدد يرد على بعض اليهود : "نحمانيد وراشي وأسي" الذين حاولوا دمج الروايتين وبأن الأولى مكملة للثانية، فيعتبر ذلك تبريرات واهية تحكمها العاطفة الدينية، أو قصر النظر التحليلي. فمصادرهما وأسلوبهما يدحض تلك التفسيرات، ولكل واحدة منهما سماتها الخاصة بها.

وخلال مقارنته لأساطير الخلق العبرية ونظيراتها في الشرق الأدنى القديم، يستنتج بعض الأفكار :

أن هذه الأساطير يغلب عليها طابع التشابه في بعض العناصر، كونها تنتمي إلى مجموعة أساطير الميلاد المائي. وبمقارنته للنموذج السومري بالنموذج العبري يخلص إلى تشابه الروايتين في مرحلة فوضى ما قبل الخليقة : اللجة الأزلية "نمو" في الأسطورة السومرية، وتهوم/الغمر في القصة التوراتية، وهي التي تمثل حالة اللاتشكل. يلاحظ أيضاً أن سفر التكوين اتبع تسلسلاً في عملية الخلق في ستة أيام رغم الاختلاف بين روايتي السفر بشأن بعض العناصر. مقارنته كذلك لقصة خلق الإنسان السومرية والعبرية في بعض الجوانب، كالمادة التي جبل منها الإنسان وهي الطين عند السومريين، حيث خلق على هيئة إله. الرواية العبرية ذكرت نفس الشيء : "وجبل الرب الإله آدم تراباً من الأرض" (تكوين 2 : 7) أما الإصحاح الأول فتطرق لقضية شبه الإنسان للرب. قصة خلق المرأة هي الأخرى في سفر التكوين 2 فكرة سومرية وردت في أسطورة "دلمون" اسم الآلهة التي شقت ضلع الإله إنكي. فمفهوم الخلق من الضلع جاء أيضاً في الرواية العبرية. يشير كذلك الكاتب إلى فكرة خلود الإله السومري إنكي إلى الراحة بعد إنهاء مهمة الخلق، والتي تعكس نفس التصور في التكوين العبري بأن الله استراح في اليوم السابع. عملية الخلق في الأسطورة السومرية تولتها آلهة متعددة : "إنكي" و"إنليل" أما التوراة فتتحدث عن إله واحد أطلق عليه في الإصحاح الأول "إلوهيم" وفي الإصحاح الثاني "يهوه".

يؤكد المؤلف تشابه أساطير الخلق البابلية والعبرية في بعض العناصر، وخاصة التسلسل في سرد أحداث الخلق المتعاقبة : ظهور السماء، الأرض، انفصال المياه عن الأرض، خلق الإنسان في اليوم السابع والخلود إلى الراحة. فمبدأ التشابه الأول هو المياه الأزلية التي أدت إلى كل عمليات الخلق.

يستنبط كذلك التشابه الواضح بين النموذج الفارسي والعبري في مبدإ الثنائية : "الخير" "الشر" "النور" "الظلام" إلخ...

أساطير الجنة الأولى وسقوط الإنسان

قصة الجنة واردة في القصص الشعبي العالمي. أما مصطلح سقوط الإنسان فيعبر عن حقيقة عصيان الزوج الأول للرب والخطيئة. إن فكرة السقوط بالنسبة للكاتب تفجر العديد من الأفكار العقائدية كفكرة الخلود الذي يدفع إلى مناقشة قضية الموت وبدوره يتفرع عنه مبدأ البعث، وهو الآخر يثير مسألة الحساب المتعلقة بمفهوم الخطيئة ومن ثم التواب والعقاب أي الجنة والجحيم. هذه الأفكار المتوالية سيطرت على معتقدات الإنسان القديم والحديث على السواء، كما أنها لعبت دوراً حيوياً في الحياة الفكرية والدينية لشعوب الشرق الأدنى القديم. الموت أكثر الأشياء التي أثارت خيال الإنسان. حيث أصبحت دورة الحياة والبعث هي الفكرة المحورية في الدين والأسطورة.

في الديانة المصرية القديمة، فإن فكرة الخلود كما دلت على ذلك متون الأهرام كانت حكراً على فرعون وحاشيته ومحرمة على عامة الشعب.

النموذج العبري في أساطير الجنة الأولى وسقوط الإنسان

يلاحظ المؤلف أن العهد القديم تطرق لقصة سقوط الإنسان في **الإصحاح** الثالث من **سفر التكوين** ولكن سبقت هذا النص إشارات لها خلفية هامة في **الإصحاح** الثاني حيث يذكر أن الرب غرس جنة عدن شرقاً وأنبت بها كل شجرة شهية للنظر وقد ميز الرب بين شجرتين هما شجرة الحياة رمز الخلود وشجرة معرفة الخير والشر (**تكوين** 2 الفقرة 8 و14) ورمزية شجرة الحياة والمعرفة عميقة

إذ تقود إلى قصة السقوط، حيث حظر الرب على الإنسان أن يأكل من ثمار شجرة معرفة الخير والشر وتهديده بالموت إذا أكل منها (**تكوين** 2 : 16-17) وهذا الحظر يمثل العقدة الدرامية لقصة السقوط، حيث كان لخلق الحيوان ضلوعا فيها وخاصة الحية إلى جانب المرأة. تبدأ قصة السقوط في سفر **التكوين الإصحاح** الثالث بحكم يقرر فيه النص أن الحية كانت أحيل جميع الحيوانات البرية. والدليل على دهائها ومكرها حينما وجهت السؤال للمرأة : "أحقا قال الله لا تأكل من كل شجرة الجنة" (**تكوين** 3 : 1). بهذا القول أرادت الحية استدراج المرأة لتمهد لغوايتها فجاءت مسألة عقاب الشركاء الثلاثة الحية، المرأة والرجل.

يقدم النص تفسيراً إيتيمولوجياً للإسم الذي أطلقه الرجل على امرأته وهو : "حواء" بأنها "أم لكل حي". بعد العرض السردي لأحداث القصة كما جاءت في النص العبري، قدم عرضاً تحليلياً لأهم عناصرها المتمثلة في : الجنة وشجرتي المعرفة والحياة والحية والمرأة والرجل وكذلك الرب وحراس طريق شجرة الحياة.

بالنسبة لمسرح أحداث القصة أي جنة عدن، يلاحظ المؤلف أنها تحوير بسيط لإسم "أدون" إله الخصوبة والنبات بسوريا. وعن موقع جنة عدن لا تقدم التوراة أية إشارة، اكتفت بكلمة "شرق" (**تكوين** 2 : 8). مما فتح باب الاجتهاد والتفسير بخصوص الموقع. يؤكد الباحث "كاسيدوفسكي" أن نهري دجلة والفرات من بين الأنهار التي تخرج من الجنة. ويخلص أن الجنة كانت في تصور العبرانيين أرضية، في مكان غير محدد في العالم السفلي بخلاف الديانات الأخرى التي ترى الجنة في العالم السماوي. أما مصطلح الهبوط فيشير إلى أنه مصطلح مجازي المقصود به انحدار الإنسان من مكانة علوية تتمثل في الخلود إلى درجة سفلى تتجسد في الفناء والشقاء. إذن في رأي الكاتب، فالتصور التوراتي للجنة كان أرضياً وملكوت الرب أيضاً كان ملكوتاً أرضياً حينما أشار النص أن الإله كلف الملائكة والسيف بحراسة طريق شجرة الحياة. ويوضح كذلك مدى اضطراب نصوص **التوراة** في تصورها للإله بحيث تجعله تارة سماوياً كما جاء في قصة برج بابل وتارة أخرى أرضياً في قصة السقوط عندما قرر بلبلة ألسنة البشر (**تكوين** : 11 : 5-9).

قدم النص التوراتي صورة عن الجنة في قصة السقوط بمعاني الشقاء والفناء حيث ربطها بمفهوم الخطيئة، ومن هنا كانت الجنة مقابلاً أسطورياً للحياة الإنسانية الواقعية. كما أن النص التوراتي لم يحدد أي الشجرتين حظر الرب أكلها على آدم هل هي شجرة الخير والشر أم شجرة الحياة. لكن نهاية القصة توحي باستنتاج مفاده أن الشجرة المحرمة هي شجرة المعرفة حيث يقول النص "هو ذا الإنسان قد صار كواحد منا عارفاً الخير والشر" (**تكوين** : 3-22) كذلك الإشارة الواردة في الفقرة بخصوص علم الرجل والمرأة بعريهما بعد تناول ثمار الشجرة (**تكوين** : 3-7). انطلاقاً من هذا التحليل يطرح الكاتب فكرة الخيار المرتبط بالشجرتين، فيما إذا كان التحريم ينطبق على شجرة المعرفة علماً بعدم قدرة الإنسان على عدم التميز بينها وبين شجرة الحياة أو إذا كان التحريم خاصاً بالشجرة التي في وسط الجنة. الافتراض الثاني يتعلق بفكرة المحرم "التابو" في حالة ما إذا كان التحريم مقصوراً على شجرة المعرفة عندما أصر الإنسان على تناول ثمارها. ومن خلال طرحه للافتراض الأول (فكرة الخيار) يستنتج أن الأكل من كل شجرة سيؤدي إلى نهايتين متباينتين. فالأكل من شجرة الحياة سيؤدي إلى الخلود وأما ثمار شجرة المعرفة كما ذكرت التوراة ستعرض الإنسان للموت والفناء. يدرج كذلك رأي فرويد في التحليل النفسي لفكرة المحرم "تابو"، فهو موجه ضد الرغبات القوية في الإنسان في اللاشعور ويحتوي على قوة سحرية تؤدي به إلى الغواية أي الرغبة في انتهاك وخرق التابو وهذا يطرح مفهوم الخطيئة وقضية العقاب.

يثير الكاتب مرة أخرى تساؤلات حول الشجرتين فيستفسر حول مغزى اختيار الأشجار دون سائر مظاهر الحياة النباتية الأخرى. والتساؤل المطروح هو لماذا أضفت القصة على الشجرتين صفات معنوية كالخلود والمعرفة. بالنسبة للتساؤل الأول يجيب بأن وجود شجرة محرمة فكرة شائعة في الحكايات الشعبية القديمة عند أغلب الشعوب، أما عن الصفات المعنوية الملازمة للرب وهي المعرفة والخلود فيربطها بتأثر **التوراة** بالعقائد الفارسية القديمة التي كانت تضفي صفات مجردة على كائنات مادية محسوسة حيث كان لأهورمزدا سبع صفات هي : النور، العقل، الطيب، الحق، السلطان، التقوى، الخير، الخلود. يبين أن صفتي الخلود والمعرفة وقع الاختيار عليها لأنها أكثر التصاقا بالذات الإلهية ولا

يمكن أن يحصل عليها الإنسان أو يرقى إلى سموها لأن ذلك يعتبر خرقاً أو تجاوزاً للعالم العلوي بما يستوجب العقاب وهو ما قدمته قصة السقوط التوراتية.

وفيما يتعلق بالحية التي اختارها النص التوراتي دون غيرها من الحيوانات يرى أنها تمثل الخبث والمكر لهذا اقترنت الحية دائما بصفات قوة الشر. ويذهب عباس محمود العقاد أن الحية أصبحت رمزاً للشيطان. فالعلاقة بينهما قائمة دائماً. ويلاحظ أن **التوراة** أعطت للحية طابعاً أسطورياً يتمثل على الخصوص في الحوار والجدل الذي دار بينها وبين المرأة وقدرتها على الغواية لهذا كان الاعتقاد المسيطر هو اقترانها بالشيطان. يدلي الكاتب كذلك بملاحظات حول دور الرجل والمرأة في هذه القصة ويرى أن **التوراة** لم تذكر صراحة أن الرجل حذرته المرأة من الأكل من الشجرة المحرمة. فالنص اقتصر في البداية على المرأة والحية ثم جاء الدور السلبي للرجل في القصة. وفي تحليله للنص يتبين أن التحذير كان موجهاً للرجل قبل أن تخلق المرأة (**تكوين** : 2-17) "وأما شجرة معرفة الخير والشر فلا تأكل منها فإنك يوم تأكل منها تموت موتاً". ولم يذكر النص لا في **الإصحاح** 1 ولا 2 أن الرجل أبلغ المرأة بذلك التحذير الذي تم قبل خلقها. يستنتج كذلك أن المرأة كانت على وعي بذلك التحذير في ردها على سؤال الحية الماكر : (**تكوين** 3 : 2-3) : "وأما ثمر الشجرة التي في وسط الجنة فقال الله لا تأكلا منه ولا تمساه كيلا تموتا".

وهنا يطرح التساؤل الجوهري : لماذا لم ينتظر الرب حتى يخلق المرأة ثم يوجه تحذيره لكل من الرجل والمرأة ! في تحليله لهذه الفكرة يرى بأن عملية الخلق في تصور التوراة كانت عشوائية غير متجانسة كما جاء في تحليله لرواية الخلق الثانية. فخلق المرأة في حد ذاته جاء كحل لوحدة آدم بعد فشل الحيوانات في تلك الوحدة.

يشير الكاتب أن قصة السقوط التي وظفت مفهوم التجسيد (إضفاء الصفات البشرية على الله) صورت الرب ماشياً **מתהלך** (تك : 3-8) فسمعا صوت الرب وهو متمش في الجنة" أضفى النص أيضاً على الرب صفة محدودية العلم المطلق، عندما كان يتمشى في الجنة لم يكن يعلم المكان الذي اختبأ فيه آدم (**تكوين** : 3-9) "فاختبأ آدم وامرأته من وجه الرب الإله فيما بين شجر الجنة".

محدودية علم الرب تتمثل في خشيته من أن يأكل الإنسان من ثمار شجرة الحياة ويكتسب الخلود دون علمه : (تك 3-21) "وقال الرب الإله هو ذا آدم قد صار كواحد منا يعرف الخير والشر..." إذن بهذه الصفات لا يكون الرب قادراً على حماية ملكوته. (ص. 181) يقف عند هذه الجملة : "كواحد منا عارفاً الخير والشر כאחד ממנו تحمل دلالة قوية بأن الرب المتحدث كان أحد أعضاء مجلس إلهي، وقد وردت نفس الفكرة في قصة خلق الإنسان وقصة برج بابل. ويؤكد المؤلف أن اللفظ الدال على الجمع لا يمكن أن يعبر عن شمولية الذات الإلهية، بل يحمل دلالة قوية على التعددية التي توحي بفكرة التجسيد.

وفي قراءته لمفهوم الخطيئة يعلق أن النص العبري عندما ألح على الخطيئة، تجاهل أن الانعتاق من نعيم الفردوس هو أساس النمو الإنساني.

يعرض المؤلف في تحليله لقصة السقوط النفسير السيكولوجي والتاريخي. بالنسبة للأول تعكسه مدرسة التحليل النفسي الفرويدية التي تقدم تصورها في كون أسطورة الجنة تمثل حالة الجنين في رحم أمه قبل الولادة، فترة النعيم دون شقاء والتي سوف يفتقدها بعد الولادة.

وفي سياق مناقشته لفكرة الخلود في التصور العبري الذي جسده النص في صورة عقاب على انتهاك الأمر الإلهي الذي أدى إلى الموت. وعن ارتباط فكرة الخلود بمكافأة الإنسان بعد موته وبعثه، فيرى الكاتب أنها غير واردة في نص السقوط باستثناء إشارات مقتضبة في سفر دانيال (12 : 2-3). يخلص العقاد إلى نفس الرأي، خلو أسفار **العهد القديم** من ذكر البعث واليوم الآخر.

وينهي المؤلف الفصل بمقارنته لقصة السقوط التوراتية ببعض نصوص الشرق الأدنى القديم ويعرضها على الشكل التالي : فالجنة التوراتية تشبه الجنة المصرية في احتوائهما على العناصر المائية والنباتية وخاصة شجرة الحياة. تحديد موقع جنة عدن في سفر التكوين بأنها شرقاً (تكوين : 1-8) والنصوص المصرية حددتها "بشرق السماء". تشابه الجنتين المصرية والتوراتية في احتواء كل منهما على عناصر الشر، الحية في **التوراة** و"أرض العجب" في الجنة المصرية. يذهب أن أشد أوجه الشبه بينهما تتمثل في فكرة حراسة الجنة، ففي **التوراة** الكروبيم "الملائكة"

والسيف وفي الأسطورة المصرية الإله "حور". وكانت الحية في ملاحم بلاد النهرين هي المسؤولة عن فقدان جلجامش الخلود. وفيما يتعلق بفكرة الغواية والخديعة يشبه النص العبري القصة الفارسية "ماشيا" و"ماشيا ناج" حيث ظهر "أهريمن" في صورة شيخ هرم وأكل من ثمار شجرة فتبعاه ووقعا في البلاء. يلمس أيضاً التشابه القائم بين الرواية التوراتية وأساطير بلاد النهرين حول فكرة العقاب، فقد نال الرجل والمرأة والحية العقاب في فقدان الخلود. وفي الأسطورة المصرية، فقد أحفاد "رع" السعادة والكمال.

أساطير الطوفان

تعتبر أساطير الطوفان من الأساطير الشائعة في قصص الأمم القديمة، وكانت موضع نقاش وجدل بين العلماء خاصة حول أصلها. وحاولوا إيجاد تفسير لهذه القصة واتفقوا على أن أصلها واحد مع اختلاف النتائج والمسببات. يرى العالم النمساوي (سويس) أن الطوفان حدث بفعل موجات عملاقة من البحر سببها زلزال في إقليم الخليج العربي. أما ديورانت فيعتقد أن قصص الطوفان كانت هي الوسيلة الوحيدة التي عبر بها القدماء عن الموقف الأخلاقي الذي مرت منه الأجناس البشرية في استخلاص العبر. ومفاده بالنسبة للموقف السيكولوجي للطوفان، مفاده "فناء وإدابة تامة للخطايا والذنوب، وظهور خلق جديد طاهر نظيف. (ص. 194). رغم انتشار قصة الطوفان في العالم كله، لم تثبت اللقى الأثرية أو الحفريات الأركيولوجية وثائق تتعلق بالطوفان في منطقة الشرق الأدنى القديم، باستثناء بعض الألواح الفخارية والآثار في "أوغاريت"، الأناضول وبلاد فارس. وتنحصر أساطير الطوفان السومرية في مصدرين هما قائمة الملوك السومرية ولوح "نفر" بالإضافة إلى نصوص أدبية دينية تتعلق بالملك "أور – نينورتا" (1923 ق.م).

قصة الطوفان في النموذج العبري

بعد تقديم المؤلف القصة بكاملها كما سردتها **التوراة** في سفر **التكوين، الإصحاح** : 6-7-9، يبدأ بتحليل أهم أطوارها وخلفياتها الدينية والأخلاقية. فقد جاءت القصة بأن الرب المسمى "يهوه" اتخذ قراره بمحو الأرض مبررا سبب الطوفان،

بكثرة انتشار فساد البشر في الأرض : ورأى الرب أن شر الناس قد كثر على الأرض وأن كل تصور أفكارهم إنما هو شر في جميع الأيام" (تكوين : 6 : 5-7) والغريب في القصة أن نقمة الرب طالت حتى الحيوانات والطيور وجميع المخلوقات. "فقال الرب أمحو الإنسان الذي خلقت عن وجه الأرض، الإنسان مع البهائم والدبابات وطير السماء لأني ندمت على خلقي لهم" (تكوين : 6-7) بعد ذلك يستثني رجلاً واحداً رآه باراً هو "نوح" "أما نوح فنال حظوة في عيني الرب" (**تكوين** : 6-8). إعلان قرار الإبادة بسبب الفساد الذي ملأ الأرض (**تكوين** 6 : 11-12). يتلقى نوح أمراً إلاهياً ببناء الفلك وفق أبعاد ومواصفات ومقاييس محددة. يذكر "إلوهيم" العهد الذي أقامه مع نوح، محدداً ركاب السفينة (نوح، زوجته، أبناؤه، ونساء بنيه، الكائنات الحية، الحيوانات والطيور مع تحديد العدد (ذكراً وأنثى) إضافة إلى الطعام. بعدها ينفذ نوح ما أمره به الرب (**تكوين** : 6-18) : "وأقيم عهدي معك فتدخل التابوت أنت وبنوك وامرأتك ونسوة بنيك معك" "ومن كل حي من كل ذي جسد اثنين من كل تدخل التابوت لتحيا معك، ذكراً وأنثى تكون" (**تكوين** : 6-19). يلاحظ الكاتب الاختلاف بين الرواية الإلوهيمية واليهوية في تحديد العدد بسبعة ذكراً وأنثى، عدد فردي لا يقبل القسمة على اثنين، سيبقى فرد من الحيوانات أو الطيور دون رفيق. يعلن الرب أنه سيمطر السماء في أربعين يوماً وأربعين ليلة، ويتكرر التذكير في السفر بمدة الطوفان ثلاث مرات مما يجعل طابع التكرار يغلب على النص. بعده يتطرق لوصف الطوفان وكيف تعاظمت المياه وغمرت كل شيء وماتت كل الكائنات باستثناء نوح الذي نجا هو ومن معه في الفلك. يقف الكاتب هنا عند جملة توراتية وينطلق في تحليلها من الفعل العبري : "ثم ذكر الله نوحاً وكل الوحوش وكل البهائم" (**تكوين** : 8-1)، المعنى يشوبه الالتباس والغموض، فماذا يقصد إلوهيم بـ "ذكر" أو "تذكر" _ויזכר_ هل معناه أن الرب "ذكر" نوحاً ومن معه أي نجاهم من الطوفان أم المعنى الثاني "تذكر" أن إلوهيم نسي ركاب الفلك في غمار الأحداث ثم عاد وتذكرهم وتذكر عهده مع نوح. المؤلف يرجح المعنى الثاني، أي أن الله أعقب العبارة موضع الالتباس مباشرة بوصف الأفعال التي قام بها الرب لينهي أحداث الطوفان، أي بعد النسيان تذكر فجأة ثم أنهى أحداث الطوفان. كشف كذلك عن اختلاف النص في

استعمال الأفعال التي تدل على أن الأرض قد جفت ومنها : **חרב** (يبس، جف) ثم يأتي فعل **יבש** (يبس، جاف) لنفس الدلالة (ص : 219).

يشير النص إلى قصة تقديم القربان، بعد خروج نوح ومن معه من الفلك. يقوم نوح ببناء مذبح ليهوه ليقدم قرابين من الحيوانات الطاهرة ذكراً وأنثى من كل صنف، وهذا يتعارض تعارضاً شديداً مع تقديم القربان، لأنه لو افترضنا أن نوحاً قدم كل هذه الحيوانات لانقرضت لأن الهدف من حمل هذه الكائنات في الفلك هو المحافظة على النوع. يطرح النص فكرة الميثاق الذي أقامه الرب مع نوح. عدم إغراق الأرض بالطوفان مرة أخرى (**تكوين** : 9 : 8-11) وعلامة الميثاق، قوس الرب في السحاب. تنتهي قصة الطوفان في السفر بالإشارة إلى الرؤوس الثلاثة لسلالات الجنس البشري، والذين تشعبت عنهم جميع الشعوب : سام، حام ويافث (تكوين : 9-18-19).

إن رمزية علامة قوس قزح، تحتمل حسب الكاتب تفسيرين متناقضين : إما أن القوس كان موجوداً مسبقاً ثم خصص كرمز للميثاق بين الرب وخلقه، وإما أن القوس ظهر لأول مرة بعد الطوفان كعهد مع الله، وفي هذه الحالة يشكل آخر عمل وإبداع رائع من أجل كمال الخلق. يرى بعض المفسرين اليهود القدامى كأبراهام بن عزرا ونحمانيدس أن قوس قزح كان علامة على ميثاق الصلح بعد نفاذ العقوبة، وأن صورة القوس وهيئته تشبه إغماد السيف بعد القتال (ص. 221).

ويرى بعض الباحثين أن أسطورة الطوفان تجسد ملحمة توراتية لم تحدث في الواقع، فهو تصور غير واقعي للعالم. ورغم ذلك فإن العالم الغربي تقبل المأثور الذي يحكيه سفر **التكوين** عن الطوفان باعتباره حدثاً عظيماً.

يؤكد الباحث أنه يغلب على قصة الطوفان التكرار والتناقض وتجمع بين روايتين متباينتين الإلوهيمية واليهوية، وتختلفان اختلافاً واضحاً في الأسلوب وطبيعة سرد الأحداث لانتمائهما إلى عصور مختلفة. المقارنة بينهما تسفر عن اختلاف في بعض العناصر الجوهرية، الإسم الدال على الرب "يهوه" و"إلوهيم". في تقديم عدد الحيوانات والطيور في سفينة نوح بين عدد سبعة "اليهوية" لكل حيوان طاهر، وزوج من كل صنف الحيوان النجس. في حين الرواية الكهنوتية لم تقدم

أي تمييز على هذا النحو. اختلاف في ذكر مدة الطوفان بين أربعين يوماً وأربعين ليلة (اليهوية) أما الرواية الكهنوتية فمدته 150 يوماً وهي نفس المدة لانحساره. يسجل أيضاً التباين في ذكر أسباب الطوفان.

وينطلق المؤلف في منهجه التحليلي من دراسة البنية الدلالية للفعل، في استخراجه للأفعال الدالة على التجسيد، وتشخيص الإله في صورة بشرية. من بين الأمثلة فعل : **ויסגר** (وأغلق) : "أغلق الرب على نوح الفلك" (تك : 6-7) و **וירח** (تنسم) : "وتنسم الرب رائحة قربان نوح" (تكوين : 8-21) و **ויכחם** (وحزن) **כי נחמתי** (لأني حزنت) (**تكوين** : 6-7)[9].

وبمقارنته لأسطورة الطوفان العبرية بنظيراتها في بلاد النهرين يخلص إلى أن الإطار العام للقصة التوراتية ينطبق بكل تفاصيله وخطوطه العريضة على ملحمة جلجامش البابلية وهذا لا يمنع من وجود بعض الاختلاف في ذكر التفاصيل لكل نموذج. يقول أولبرايت "لقد أصبح مؤكداً الآن أن القصص اليهودية المتعلقة بالخليقة والطوفان والجنة إلخ... إما أن تكون مأخوذة من السومريين مباشرة أو أتت عن طريق الأكاديين والعموريين"[10]. وفي نفس الاتجاه يقول عالم الآثار كييرا "إن قصة الطوفان انبعثت من الأدب البابلي والأدب الآشوري وإنها تشبه حقاً قصة الطوفان التي وردت في **التوراة**"[11].

وفي الأخير ينهي المؤلف دراسته بخلاصة يطرح من خلالها بعض التساؤلات الجوهرية، مفادها لماذا اعتبر روايات **التوراة** أساطيراً ؟ من المؤكد أن الكاتب انطلاقاً من منهجه المقارن في تحليله للنصوص، توصل إلى حقيقة لا تدع مجالاً للشك في أسطورية نصوص **التوراة**.

أهم ما يميز مجهود المؤلف في هذه الدراسة حول أساطير **التوراة** وتراث الشرق الأدنى القديم، يتمثل في ثلاثة جوانب :

---

(9) محمد علي البار : **الله جل جلاله والأنبياء في التوراة والعهد القديم (دراسة مقارنة)**، دار القلم، بيروت، 1990، ص. 31.

(10) أحمد سوسة : **المرجع نفسه**، ص. 473.

(11) أحمد سوسة : **المرجع نفسه**، ص. 473.

الأول يتعلق بتحليل النصوص التوراتية تحليلاً دقيقاً للنص في لغته الأصل، العبرية لمقارنته بالترجمة العربية **للعهد القديم**.

أما الجانب الثاني فيتجلى في تطبيقه للمفاهيم والسمات المحددة لبنية الأسطورة في التراث القديم كما عكستها الروايات التوراتية.

والجانب الثالث يبرز مدى قدرة الكاتب على المقارنة بين النصوص لاستخلاص أوجه الشبه والاختلاف بينها، قصد الوقوف عند النموذج الأصلي.

بالإضافة إلى كون الكتاب يقدم للقارئ مادة بيبليوغرافية غنية ومتنوعة تمكن الباحث من الاطلاع على أهم الدراسات والأبحاث التي عالجت مواضيع تتعلق بأساطير تراث الشرق الأدنى القديم.

كخلاصة، فإن ما ورد في **التوراة** من مزامير، وأمثال وأشعار وشرائع وما إلى ذلك من أساطير وقصص فهو مستقى من المصادر الأدبية القديمة لمختلف الثقافات التي اطلع عليها كتبة **التوراة** ومن المعتقدات والتقاليد الاجتماعية التي عاشوها ومارسوها فعلاً في فلسطين وبابل، وهي كنعانية بابلية مصرية الأصل.

لائحة المصادر والمراجع

- **الكتاب المقدس (العهد القديم والعهد الجديد)** باللغة العربية، دار المشرق، بيروت، 1983.

- **كتاب التوراة** بالعبرية، أورشليم، 1983.

- أحمد سوسة : **العرب واليهود في التاريخ**، الطبعة الثامنة، دمشق، 1993.

- مفيد عرنوق : **الإديولوجية اليهودية في شقيها التوراتي والصهيوني**، الطبعة الأولى، دمشق، 1999.

- حسن ظاظا : **الفكر الديني اليهودي أطواره ومذاهبه**، دار القلم، دمشق، الطبعة الثالثة، 1995.

- حسن ظاظا : **الشخصية الإسرائيلية**، دار القلم، دمشق، الطبعة الثانية، 1990.

- محمد علي البار : **أباطيل التوراة والعهد القديم (1)، مدخل لدراسة التوراة والعهد القديم**، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، 1990.

- محمد علي البار : **أباطيل التوراة والعهد القديم (2) الله جل جلاله والأنبياء في التوراة والعهد القديم**، دار القلم، الطبعة الأولى، 1990.


al-maktabeh
www.
.com
مكتبة
المهتدين

الرؤى والمعارج في آداب الشرق القديم : «سفر أخينوخ» نموذجا

عبدالرحيم حيمد
كلية الآداب – أكادير

مقدمة

تزخر معظم آداب الشرق القديم بنصوص تصف رؤى ومعارج، ارتقى أبطالها حجب السماوات والأفلاك، وخاضوا أعماق البحر، وغاصوا في غياهب الأرض، يجالسون قوى الخير، أو يصارعون قوى الشر. وهم يصفون دقائق أسفارهم، وسبل اتصالهم بعوالم لا مرئية تفعل في الأرض وفي السماء. ولم تكن هذه الآداب حكراً على أمة أو حضارة مخصوصة دون أخرى، بل هي آداب يكاد الباحثون يجزمون باشتراك كل حضارات الشرق، والحضارات المتاخمة لها، في بناء صرحها، وتثبيت مضامينها ورموزها.

وإذا كانت الدراسات حول الشرق وحضاراته قد كشفت عن حضور موضوعة الرؤى والمعارج في الحضارات البابلية والآشورية، وكذا في الحضارة المصرية القديمة والأوغاريتية، فإن إجماع الدارسين حاصل حول أهمية هذا الموضوع في الديانات التوحيدية التي انبثقت من أرض الشرق، ومنحت أهمية قصوى للرؤى النبوية والمعارج الروحية. ونص اخينوخ، موضوع هذه المداخلة، هو جزء لا يتجزأ من هذه الآداب، يشهد على وجود بنى مرجعية في ثقافات الشرق القديم، ما فتئت تتجدد، وتتحول دون أن يطال بناها الدالة الملتحمة تغيير يُذكر.

ودراسة وتحليل هذه البنيات العميقة مشروط بامتلاك أدوات مختلفة ومتنوعة، تمتد من الإحاطة بالميثولوجيا القديمة إلى الأنتربولوجيا، ومن فقه اللغة المقارن إلى علم الأديان وشعائرها، ونظم التفسير فيها، ومن تاريخ الأفكار العام إلى الهيرمينوطيقا.

ويقع تصنيف هذا السفر، عادة ، ضمن أسفار الأبوكريفا، إذ ينتمي إلى الفترة الأخيرة من العصر القديم، ويعبر عن منظومة الغنوص والعرفان، التي هيمنت على ثقافات الشرق خلال هذه الفترة. ولذلك تقدم الروايات المختلفة، التي ورد من خلالها هذا السفر، وكذا جملة التنويعات الطارئة على بناه السردية، ومكوناته الرمزية، العناصر الكبرى للعرفان أو الغنوص، باعتبار أن هذا الأخير نظام معرفي ومنهج في اكتساب المعرفة. وباعتبار أنه شكل أيضاً رؤية للعالم وموقفاً منه. فقد انتشر الغنوص في الشرق القديم، قبل أن ترسخ اليهودية أسسه الكبرى، وانتقل لاحقاً إلى النصرانية، ثم إلى الإسلام من خلال قنوات ومسالك شكلت مصر وسوريا وفلسطين قواعدها الكبرى.

تنبع أهمية هذا السفر بالأساس من طبيعة الموضوعات المطروحة فيه، والقضايا الكبرى التي تثيرها مضامينه :

1- فهو نص يتحدث عن غواية الملائكة وسقوطها على الأرض. وتلك موضوعة داولتها الأدبيات الدينية التوحيدية الثلاث.

2- صعود أخينوخ إلى السماء، ووصفه لفضاءاتها ولساكنيها. وهو ارتقاء لغايات، تخللته رؤى وأخطار، وأفكار وصلوات.

3- وصف الألوهية، ووصف العرش والموكلين بخدمته.

4- تثبيت موضوعات الآخرة وجهنم والجنة، وترسيخ مفاهيم الثواب والعقاب.

وتتناول هذه المداخلة نص سفر أخينوخ بالدرس والتحليل، باعتباره مصدراً من مصادر العرفان التي ظلت حاضرة في الفكر الإنساني اللاحق، مشكلة مرجعية

لتيارات فكرية مختلفة، اخترق معظمها علوم التفسير، ومجالات الفلسفة والتصوف، وعلم التنجيم والكيمياء والسحر، سواء في الفكر اليهودي، أم في الفكر المسيحي، أم الفكر الإسلامي خلال العصر الوسيط. وهذه أهم النقط التي سنسعى إلى بسطها في هذا السياق :

I- شخصية أخينوخ في المصادر الدينية التوحيدية.
II- سفر أخينوخ : المصادر والدراسات.
III- مضامين السفر الرئيسة.
IV- المجتمع الملائكي : بنى النظام وعلل انصهاره.
V- أخينوخ في منظومة العرفان الإسلامية.

I- سفر أخينوخ : المصادر والدراسات.

1- في المصادر الدينية التوحيدية

تعرض التوراة لعلمين اثنين يحملان اسم حنوخ أو أحينوخ (بمعنى الجدة، والتدشين والفتح) أولهما هو حنوخ بن مدين، أي حفيد إبراهيم الخليل من زوجته قطورة[1]. أما الآخر فهو حنوخ بكر رأوبين أول أبناء يعقوب[2]، وإليه ينسب سبط رِأوبين[3]. ويجعل **العهد العتيق** منه أحد الآباء الذين بشروا بمجيء الطوفان. وينسبه التقليد اليهودي التوراتي إلى قابيل، كما يسند إليه تأسيس مدينة تحمل اسمه[4]. وتضعه سياقات أخرى في العهد نفسه ضمن نسل شيت باسم حنوخ، وإينوش بن يرد، وأبوماتوشاليم[5]. وهذا ما يجعل منه حلقة في جينيالوجيا المسيح حسب رواية لوقا النصرانية[6]. ويجعل **العهد العتيق** من خنوخ شخصية بطولية قدر لها أن

---

(1) **سفر التكوين الإصحاح** 25-4. "وبنو مدين هم عيفة، وعفر، وحنوك، وأبي داع، والدعة. وجميع هؤلاء بنو قطورة".
(2) **المصدر نفسه** 46-9. والخروج 6-14 "وبنو راوبين : حنوخ، وفلو، وحصرون وكرمي".
(3) **سفر العدد** 26-5. "بنو راوبين : أحنوك عشيرة الحنوكيين".
(4) **سفر التكوين** 4-17. "وضاجع قايين امرأته، فحملت وولدت حنوك. وولد لحنوك عيراد...".
(5) **سفر التكوين** 5-6-21. "وعاش آدام بعدما ولد شيتا ..وعاش شيت ..وولد أنوش .."
(6) **لوقا** 3-37. "وكان يسوع..ابن يوسف..بن سام ..بن متوشالح بن أخنوخ.."

تحيى 365 سنة على الأرض، قبل أن يتم ارتقاؤه إلى السماء[7]. فقد سار أخنوخ مع الله، يقول النص، واختفى لأن الله رفعه إليه. تحولت سيرته إلى أقدم رمز يحيل على المعراج، وعلى كشف أسرار السماوات. وتعكس النصوص المتأخرة في **العهد القديم** هذا التحول كما تعكسه في الآن نفسه نصوص **العهد الجديد**[8] وأدبيات الأبوكريفا[9] التي يعتبر **سفر اخينوخ** أحد أهم أسفارها. لنشر كذلك إلى أن الفكر الإسلامي وخاصة كتب التفسير قد عرضت لهذه الشخصية، وماهت بينها وبين شخصية إدريس الواردة في القرآن الكريم[10]. والتي نسب إليها في التصور الإسلامي[11] صحف ومعارج نعثر على بعض مكوناتها في **سفر أخينوخ** سواء في صيغته الواردة في الأبوكريفا أو في صيغه بالرواية الإثيوبية ذات الأصل الآرامي.

2- مصادر ودراسات

وإذا نحن تجاوزنا الإشارات النادرة التي وردت عن هذا المؤلف سواء في النصوص الدينية التوحيدية، أم في بعض مؤلفات أعلام الكنيسة، وكذا الشذرات الواردة في الأبوكريفا، فإن الفضل في إعادة اكتشاف هذا النص يرجع إلى المدرسة الاستشراقية الألمانية[12]. فقد تمكن بروش سنة 1773 م من العثور على

---

(7) **التكوين** 4-23-24 "فكانت كل أيام أخينوخ 365 سنة. وسلك أخينوخ مع الله، ثم توارى لأن الله أخده إليه".

(8) العبريون 9-5. "بالإيمان رفع الله أخينوخ من غير أن يرى الموت .."

(9) "الابوكريفا" : Apocryphes هي نصوص أسفار منتحَلة، لم يُعترف بشرعيتها في إطار أسفار **العهد القديم** العبرية. ويسمي البروتستانت بالابوكريفا كل الأسفار الملحقة **بالعهد القديم** في صيغته السبعينية، أي الترجمة اليونانية لهذا **العهد**. ومن أهم نصوصها : رؤيا باروخ القيامية، وسفر أخينوخ، وسفر المقابيين الأول والثاني، ورؤيا إشعيا، بالإضافة إلى ثمانية عشر مزموراً من مزامير داود الواردة فقط في الترجمة السبعينية.

(10) – سورة مريم، آية 56 : "واذكر في الكتاب إدريس إنه كان صديقاً نبياً".
– سورة الأنبياء، آية 85 وإسمعيل وذا الكفل كل من الصابرين".

(11) انظر نماذج مما ورد حول المطابقة بين أخينوخ وإدريس عليه السلام في بعض كتب التفسير : تفسير لابن كثير، وتفسير القرطبي، وكذا تفسير الجلالين.

(12) - G. V ajda: “Idris”, dans Encyclopedie de l’Islam. Tome : 7, pp. 1056-1057.
- Henri Serouya : “La Kabbale”. Paris. 1947. pp. 119-121.
- G. Scholem ; “Les grands courants de la mystique juive”. Payot. P. 58.

ترجمة إثيوبية كاملة لهذا الكتاب، ما لبثت أن أخذت طريقها نحو الترجمة إلى اللغات الأوربية، إذ نقله إلى الإنجليزية لورانس، وأرفق ترجمته تلك بمقدمة وحواشي، أفاد منها **هوفمان** في نقله للكتاب إلى اللغة الألمانية. كما تمت ترجمته إلى اللاتينية من طرف **غفرو ترر** في العقد الرابع من القرن التاسع عشر. وتمكن **دلمان** من جمع نسخ إثيوبية، أفلح في بناء نسخة محققة ومنقحة منها غدت، بالإضافة إلى الدراسة التي أنجزها حولها، معتمد دارسي هذا السفر لاحقا(13).

وُجد إلى جانب هذه الترجمة الإثيوبية العتيقة لسفر **أخينوخ** رواية له وردت في اللغة السلافية القديمة، تُعرف بسفر **أسرار أخينوخ**. وقد أصبحت متداولة في أوساط الدارسين باسم **سفر أخينوخ الثاني**. وهي رواية يحتل موضوع الآخرة فيها المساحة الأكبر على صعيد المضامين. ورجحت بعض الدراسات أن يكون أصل هذه الرواية نص من صياغة أحد يهود فلسطين، خلال القرن الأول الميلادي. ويعتقد أنه حرره باللغة اليونانية قبل أن تتم ترجمته إلى السلافية العتيقة. وأخينوخ هاهنا شخصية تعرج على السماوات السبع، لتتلقى كشفا إلهيا يخبر عن الأزمان الآتية، وعن أسرار الملائكة، والعرش الإلهي.

وقد نبه اكتشاف سفر **أخينوخ** الإثيوبي دارسي الفكر الديني اليهودي إلى إعادة النظر في الشذرات الواردة حوله في أسفار **الأبوكريفا**، وكذا في الآداب التي ارتبطت بعصر التدوين في اليهودية. وتم العثور، في هذا الإطار، على نص ربي ينسب إلى أخينوخ ضمن ما يسمى بآداب "الهيخالوت"، أو آداب المعراج الواصفة لهياكل السماوات، والتي ترجع أهم نصوصها إلى الفترة الممتدة بين القرنين 3 و4 م. ويعكس هذا النص توجهات الفكر اليهودي خلال هذه الفترة. وقد عُرف لدى المختصين بـ"**سفر أخينوخ الثالث**". نشره السويدي **هوجو أودبيرج** سنة 1928 (14). وتناوله بالدرس والتحليل كثير من الباحثين، يأتي في مقدمتهم **هـ. سيرويا**، وج. **فاجدا**، **وإدوارد نومارك**، وج. **شوليم**. وقد عده هذا الأخير مصدرا من أهم مصادر التصوف الأولى في تاريخ اليهودية، ومرآة لتصوف المركبا الغنوصي

(13) **المصادر نفسها**. وانظر كذلك ما ورد بخصوص ترجمات هذا الكتاب في دوائر المعارف المختلفة. مادة Henoch ، ومادة حنوخ، وكذا مادة إدريس.

(14) Hugo Odberg : "The hebrew Book of Enoch". 1928. -

الواصف للعرش الإلهي ولأسرار السماوات السبع والملائكة على اختلاف أجناسها ومراتبها وأقدارها(15).

أما بالنسبة للمصادر الإسلامية، فنحن نجد المفسرين يتحدثون باسهاب تارة عن أخينوخ وتارة عن خنوخ، وجميعهم يقصدون بهذا الإسم النبي إدريس الوارد ذكره في آيتين مكيتين من القرآن الكريم(16). وبغض النظر عن الدراسات التي أنجزت حول هذه المطابقة بين إدريس وأخينوخ من طرف **توري ونولدكه**، فإن شخصية أخينوخ تحولت في كتب التفسير الإسلامية وفي كتب قصص الأنبياء إلى نموذج الرائي صاحب المعراج المتميز، الذي علم الناس الكتابة والحياكة والطب، وتلقى صحفاً مختلفة، قبل أن يرتقي مدارج السماوات. وتخلط كتب التفسير أحياناً بينه وبين أصحاب معارج مشهورين، يأتي في مقدمتهم إيليا (الياس) أو الخضر(17).

II- مضامين السفر(18)

يضم الفصل الأول من السفر في الرواية الإثيوبية، وكذا الرواية العبرية الخطوط الرئيسة لمضامين نص أخينوخ، ويعرف بسياق المعارج والرؤى باعتبارهما الإطار العام لما سيرد في الفصول اللاحقة. وفيه نقرأ : "أخينوخ روحٌ عادلة، نهجت سبيل الله. فانفتحت عيناه، ورأى رؤى مقدسة، ثم ارتقى سبل السماوات. وروى ما رأى بأم عينيه، ووصف معراجه، ونقل ماروته له الملائكة. قال : كشفت لي ملائكة السماء عن كل شئ، عما سيحدث في الأجيال القادمة، إنصافاً

---

(15) - G. Scholem ; "Les grands courants de la mystique juive". P. 58.
"Les origines de la kabbale". Paris 1966. pp.. 29-33-114-198-493.

(16) جاء في تفسير القرطبي : "إدريس عس. أول من خط بالقلم، وأول من خاط الثياب، ولبس المخيط. وكان اشمه أخنوخ.. وكذا وقع في السيرة أن نوحاً عس. بن أخنوخ بن لامك، بن أخنوخ وهو إدريس..

(17) أبي إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم النيسابوري المعروف بالثعلبي : "**عرائس المجالس**". بيروت لبنان. ص ص. 42-46.

(18) - "Le livre hébreu d'Hénoch ou Livre des palais". Traduit de l'hébreu par Charles Mopsik. Edition : Verdier.
- "Livre d'Henoch". Traduit sur le texte éthiopien. Letouzez et Ainé. 1906.
- Jean-Jacques Wahl : "Histoires d'anges" ; dans les Nouveaux Cahiers, numéro 1998.

للصالحين والمختارين. حين سيغادر المقدس الجبار، ربُ الكون مقامه الأعلى، ويتجلى على الأرض ليمحق الشر ويهلك الظالمين. آنئذ ستهوي الجبال، وتندك أعالي الأرض بعد أن يغمر الطوفان الأديم. ويدان ساكنو البسيطة بأعمالهم. يمنح السلام للصديقين، فيشملون برحمة الرب، ويُتوج محياهم ببهاء الألوهة ونورها"[19]. يلي ذلك وصف مسهب لوضعية الكون قبل سقوط الملائكة، حين كانت مملكة السماء بمكوناتها، ومملكة الأرض بعناصرها وساكنيها تسيران لما هو مقدر لهما وفق نظام صارم لامكان فيه للفوضى. ثم حدث أن افتتنت الملائكة ببنات الإنسان، ووقع المحظور : "قالت الملائكة المفتتنة ببنات الإنسان : لنختر نساء من جنس آدم"، ولننجب منهن أبناء. قال سميازا كبيرهم : أخشى أن تحيدوا عن الطريق القويم، وأسأل بذنوبكم. رد مرؤوسوه قائلين : "لن نضل، نقسم لك". وتعاهدوا على ذلك. كانوا حوالي 200 ملاك، نزلوا في أراضي"، بمكان قرب جبل هرمون. وهذه أسماء رؤسائهم : أوراك جاراميل، عقيبئيل، تاميئيل، راموئيل، دانييل، حزقيئيل، ساراقميئل، عازائييل، أرميرز، ينرعائيل، رازائيل... وقد تزوج هؤلاء بنساء الأرض، وسكنوا اليمن، وعلموهم السحر، وأسرار جذور الأشجار. ومن ذريتهم العماليق. وقد أتى العماليق على الأخضر واليابس، ثم ارتموا على الناس والطير والزواحف والحيتان، ينهشون اللحم، ويلغون الدماء . فأنت الأرض من جبروتهم[20]. "وأدى السقوط في الغواية إلى نقل أسرار السماء إلى الأرض. وفي هذا الإطار، يعرض النص لما علمه المفتونون لأتباعهم من الإنسان : "ودرج عزازيل على تعليم الناس صنع السيوف والسكاكين والدروع وصنع المرايا، ويلقنهم سك الأساور، وحلي الزينة، واستخدام الأصباغ، وفن تكحيل الحواجب والرموش، واقتناء الأحجار. وبذلك تنامى الغي، وسلك البشر سبل الشر. أما الملاك أمارراق فقد شرع يعلم الناس أسرار وخصائص جذور الأشجار.. وساراقييل يعلمهم فن مراقبة النجوم. وعاقبييل يلقنهم فن الآثار. وتاميئل يكشف لهن فن الفلك ... وإذ صار البشر على حافة الفناء، تصاعدت شكاوى وتظلمات الصالحين إلى السماء"[21]. ثم يبسط النص تفاصيل خطايا الملائكة وأتباعهم،

(19) الفصل الأول من الكتاب.

(20) الفصل السادس.

(21) الفصل السابع.

ويشرع في التمهيد للعقاب، وتهيئة مقدمات تطهير الأرض بالطوفان. وتظهر إذ ذاك شخوص الملائكة الكبار الذين توجهوا للباري يتوسلون له ليقضي على الظلم والبغي والجبروت[22]. وباستجابة الرب لدعاء هؤلاء، يرسل الملك أرسيا لالور إلى الملك لامخ. ويحمله الرسالة التالية : "قل له باسمي، ولا تتبد له، واكشف له عما سيلحق به، وبالأرض حين سأغمرها بماء الطوفان. وأخبره بسبل النجاة". ثم يأمر جبرائيل بالقول : "اذهب إلى الأشرار" وابتلهم. سلط بعضهم على بعض حتى يفنوا". وأخيراً يوجه القول لميكائيل : "اعلن العقاب لسميازا، ولمن شاركه الخطايا، ممن غوى بنساء الأرض. اشدد وثاقهم سبعين جيلاً، حتى يوم الدين. ثم الق بهم في النار للأبد .... ولتقض على كل النفوس الشريرة، وعلى أتباع العتاة الفجرة ، وليُرفع الظلم، ولتُزهر شجرة العدل[23].

أما أخينوخ الذي كان يعيش في الأرض آنئذ، فقد رفع إلى السماء قبل أن يتحقق عقاب المفسدين. ورفعه ذلك سيقود إلى تتويجه كاتباً للباري ورسولاً إلى العتاة من الملائكة وأتباعهم : "أنا أخينوخ .. جعلني الرب كاتباً، وقال لي : أخينوخ كاتب العَدل، اذهب إلى الضالين ممن غادروا السماوات العلا، ودنسوا الأرض، وغووا مع نسائها .. أبلغهم أن لاسلام لهم أبداً. سيرون بأم أعينهم أحباءهم جميعاً يسقطون ويفنون. سيتوسلون ويضرعون، ولن أمنحهم الرحمة[24].

وحين يبلغ أخينوخ رسالة ربه ، يشفق من مآل المرسَل إليهم، فيحرر رجاءهم، عسى أن يأتيهم عفو الرب. ويخبر بعد ذلك عن المصير النهائي لهؤلاء، ثم يشرع في وصف تجربة معراجه إلى السماء. وينبئ عن رؤاه، وعن مشاهدته لخزائن السماء التي تمكن من إبصارها، وتدوين تفاصيلها في كتاب سطره للصالحين قبل أن يختفي هو إلى الأبد في مملكة السماء ليصبح ملاكاً في خدمة الرب. وهو التتويج الذي وصف أخينوخ في إطاره العرش الإلهي، ومقام الألوهة في نصوص دالة. "رأيتني محاطاً بسحب كثيفة، أتأمل بوجل حركة الأفلاك والبروق، حين

---

(22) الفصل الثامن.

(23) الفصل الحادي عشر.

(24) الفصل الثاني عشر.

هبت رياح مواتية حملت أجنحتي صُعُداً إلى السماء إلى أن بلغت حائطاً من حجر كريم يلف لهيبٌ متقلبُ جوانبه. امتلكني الرعب، غير أني اخترقت اللهب، وولجت مقاماً رحباً مرصصاً كله بالبلور، أرضاً وحيطاناً وأسساً، سقفه نجوم سابحة، وبروق نور تُرى في وسطها ملائكة عظام في سماء مركبة. وكان هناك لهب يرج الحيطان، وباب من نار. وجدت هذا المقام حين ولجته ملتهباً كالنار، وبارداً كالثلج .ولم يكن هناك أثر ما للفرح ولا للحياة. فامتلكني رعب جارف، وارتعدت فرائصي وسقطت على الأرض مغشياً علي"[25].

III- المجتمع الملائكي : بنى النظام وعلل انهياره

1- أسماء الملائكة : وظائف ودلالات

لعب سفر **أخينوخ** دوراً رائداً في تثبيت أسماء الملائكة المتعارف عليها في الديانات التوحيدية الثلاث[26]، إذ لم يرد من أسماء الملائكة في كتب **العهد القديم** سوى أسماء رفائيل وجبرائيل وميكائيل. وورد اسم رفائيل في سفر **طوبيا**، أحد أسفار **الأبوكريفا**، وورد اسم جبرائيل في سفر **دانيال**، وفي سفر **ارميا**[27]. في حين ورد اسم ميكائيل في سفر **دانيال**. أما في **العهد الجديد** فنحن نعثر على اسم رافائيل في **إنجيل لوقا**، وعلى اسم ميكائيل في **إنجيل القيامة** أو رؤيا يوحنا. وتجدر الإشارة إلى أن التقليد اليهودي – النصراني يموقع هذه الأسماء الثلاث ضمن ملائكة سبع كبار تقف على الدوام بين يدي الخالق.

وقد قارن بعض الباحثين هذا العدد بعدد الأرواح التي يرأسها أهورا مزدا في الزرادشية، والتي تلعب في الديانة الثنوية دور المحارب لقوى الشر التي يرأسها أهريمان. ولا يمكن فهم هذا التشابه في تداول هذا العدد السري من دون الرجوع

---

(25) الفصل الرابع عشر.

(26) Andre Marie GERARD -. E. Robert Laffont ;. "Dictionnaire de la Bible". Paris 1989. Collection Bouquins. -

(27) **سفر دانيال** 3-16 "وسمعت صوت إنسان من وسط نهر اولاي ينادي ويقول : ياجبرائيل فَهم الرجل هذه الرؤيا".

9-21 "إذا بالرجل جبرائيل الذي رأته في بداءة الرؤيا طار سريعاً، ولمسني في وقت تقريب التقدمة لله عند المساء".

إلى نصوص **الأبوكريفا**، وخاصة سفر **اسيدراس**، وكذا سفر **أخينوخ**، موضوع دراستنا، ودون أن نغفل الإشارة، في هذا السياق، إلى جملة من نصوص ربية مختلفة حول الملائكة.

والسفر يعرض في ثناياه، وبالموازاة مع أسماء الملائكة الغاوين أسماء الملائكة الطائعين. فهو يعرض لملائكة الفصول الأربعة، ولملاك الشمس، وملاك القمر، وملائكة الفصل في النزاع بين الكروبيم، قبل أن يشرع أخينوخ في وصف ما رآه خلال معراجه عن الملائكة الكبار القائمة بالخدمة أمام العرش. والمحرر يحصر عددها في سبعة، يتقدمهم أربعة رؤساء. يقول : "وطلبت من ملاك السماء الذي كان يرافقني أن يريني ما خفي واستتر هناك، ولذلك سألته عن هذه الوجوه الأربعة التي رأيتها، وسمعت لقولها ودونته. فكان الجواب : الوجه الأول لملاك رحيم حليم هو ميكائيل، والوجه الثاني لرفائيل الموكل بالأدواء جميعها، وبجروح الصبية. أما الوجه الثالث فهو الموكل بالقوة والجبروت، إنه جبرائيل. وأخيرا فإن الوجه الرابع هو رئيس التوبة والتوابين، وأمل من سيرث الحياة الآتية واسمه ينانوئيل"[28]. ويجعل صاحب السفر في آخر عدد الملائكة الكبار سبعة تخضع أسماؤهم في بنائها لإسناد اللاحقة إيل المقيدة لاسم الجلال إلى جذر لغوي، يحدد معناه وظيفة الملاك المعين أو اسمه. وهذه أسماء الملائكة الكبار كما وردت في النص :

1- أوريل : من الملائكة المقربين، وهو القائم على عالم.
2- رفائيل : من الملائكة المقربين، وهو موكل بأرواح البشر.
3- راكوئيل : من الملائكة المقربين، وهو موكل بعقاب المذنبين من أبناء السماء.
4- ساراقئيل أو ساريل : من الملائكة المقربين، وهو موكل بأرواح أطفال بني آدم.
5- ميكائيل : من الملائكة المقربين، وهو الحارس الأمين للثقاة والصديقين.
6- جبرائيل من الملائكة المقربين، وهو موكل بالجنة والتنانين والكروبيم.
7- رامئيل من الملائكة المقربين، وهو موكل بالحشر والمبعوثين[29].

(28) - "Livre d'Henoch". Traduit sur le texte éthiopien. Letouzez et Ainé. 1906. chap 40.

(29) **المصدر نفسه**. الفصل 20. ص ص. 1-8.

2- مجتمع الملائكة : السمات والخصائص[30]

يقدم سفر أخينوخ صورة مفصلة عن مجتمع الملائكة، وكذا عن طبيعة العلاقات التي تربط بين أعضائه، والنظام الذي تخضع له هذه العلاقات، وتتحدد بمقتضاه الصلات بين أفراده وجماعاته[31].

يقوم هذا المجتمع السماوي على نظام مطلق، يوجد على قمة هرم السلطة فيه الباري المتربع على عرش مجده. وأسفل هذا الهرم مملكة تراتبية، تتألف من رؤساء ومرؤوسين، تقوم على خدمة العرش، وتضطلع بمهام محددة ودقيقة في فضاءات السماوات السبع. و يسود هذه المملكة انسجام تام، وتحكمها طاعة لامكان فيها للعصيان. ورؤساء ومرؤوسون، عساكر وعسس، كتبة وخزنة مختلف خلقهم، ومختلفة وظائفهم ومسؤولياتهم. وغايتهم، رغم الاختلاف بين مراتبهم وطبقاتهم، الحرص الدائم على نظام الملكوت السماوي، وحفظه من مختلف الأخطار الداهمة، التي قد تعتر توازنه أو تخل بسيره. وعلى الرغم من أن هذا المجتمع يبدو، لأول وهلة، نموذجاً للنظام الأمثل المحصن ضد التغيير، فإن أحداثاً ستقلب العلاقات فيه رأساً على عقب، لتنهار التراتبيات الملائكية، وتتفجر بنى هذا المجتمع، بل إن التغيير سيقود إلى أكثر من ذلك، حين سيطرح السؤال بقوة حول مصدر السلطة ذاتها، وحول العدل والدينونة.

إن المجتمع الملائكي الموصوف في سفر أخينوخ مجتمع مغلق. لامكان فيه البتة لغير الملائكة. لايسمح بولوجه، بل ولا الدنو منه. فالملائكة جميعها مؤهلة للتربص بالمتسللين إلى السماوات وإهلاكهم دون رحمة. وقد يقود هذا التربص إلى التماس ببني البشر، وحينها يعدو من دُنس من هذه الملائكة إلى نهر من نار

---

(30) - Jean-Jacques Wahl : "Histoires d'anges" ; dans, Les Nouveaux Cahiers, numéro 1998.

(31) نسترشد في بناء التحليل أعلاه بدراسة لشارل موبسيك حول التراتبية الإجتماعية في المملكة السماوية. وهي دراسة موسعة تمحورت حول مفهوم أساس هو : "La Sociurgie". يقول عنه موبسيك :

"La Sociurgie est un néologisme.., il signifie la capacité magico religieuse de créer du social. Il répond bien sur à la "théurgie" ou art de créer du divin des neoplatoniciens paiens de l'antiquité tardive". Charle Mopsik : "Hiérarchie des anges et hiérarchie sociale". Rapport pour la tables ronde N° 2 du congrès de l'Association des sciences politiques, année 1990 (Thélogie et politique).

يتطهر فيه. وهذا المجتمع المكرس لتمجيد بارئه لا يتردد في عقاب كل من سولت له نفسه تلقين أو إفشاء الأسرار السماوية لغير أهل السماء . ذلك ما تعرض له الملاك عزازيل. لنلاحظ في هذا الإطار، أن لكل ملاك وظيفته مخصوصة، هي علة وجوده، يقوم بأدائها في إطار سلطة تراتبية هي أشبه بالنظام العسكري (نموذج مرؤوسي الملاك قروقيال كبير الخزنة). والوظيفة، في هذا السياق، هي الميسم المميز لحشود لاتعد ولا تحصى. وظيفة قد تكون مسندة لملاك فرد، وأحياناً لجماعات من الملائكة. وإذا كانت هذه الحشود مجهولة الاسم في الغالب الأعم، فإن أسماء بعضها قد ترجع إلى طبيعة الوظيفة الموكولة إليها، وقد تكون عبارة عن أسماء مركبة من صفة إلهية مسندة إلى اسم الجلال تعكس خضوع حامليها إلى الباري. ولامكان داخل هذا المجتمع الخاضع لتراتبية صارمة للمساواة، فالملائكة تختلف مرتبة وأهمية، وعلامات التفاضل بينها متعددة، منها ما يتصل بقوة الجسم وشكله، وبعدد الأجنحة والعيون ودرجة النورانية والإشعاع. ولا مكان في هذا المجتمع أيضاً للعصيان، أو الإخلال بالنظام، فنار الرب ترسل على المخلين، تفنيهم قبل أن يتم خلق من يقوم مقامهم.

3- تتويج ابن المرأة وسقوط الملائكة : يرجع انهيار هذا النظام المنسجم إلى سببين اثنين

1- سقوط الملائكة، رؤساء ومرؤوسين، إلى الأرض، وتورطهم في الفتنة والغواية.

2- وفود غريب عن السماء إلى المجتمع الملائكي.

ولئن كانت غواية الملائكة، ونشرها الفساد في الأرض سبباً غير مباشر في انهيار النظام السماوي، كما سنرى، فإن ارتقاء أخينوخ إلى أقطار السماوات هو ما سيقلب علاقات هذا النظام رأساً على عقب، إذ شكل الاختراق المذكور مساً بأحد أهم مسلمات هذا المجتمع، وهي انغلاقيته، ورفضه للأجانب. فالملائكة تنظر إلى الإنسان باعتباره مسؤولاً عن الفساد في الأرض. والمجتمع الذي بناه الإنسان يخالف في كل شيء نظيره الملائكي : سمة الأول النقصان، وسمة الثاني الكمال، تعم الأول الفوضى، ويسود الثاني النظام. والملائكة أدانت على الدوام

الوجود البشري، بل لقد عارضت من قبل خلقه بالأساس. غير أن اختيار الله لأخينوخ، لصلاحه ولتقواه في زمن غوت فيه الملائكة نفسها سيقود إلى معطيات جديدة يحكمها انقلاب في الأدوار :

- تسقط الملائكة اختياراً من السماء إلى الأرض فتغوي، وتفتتن بنساء الأرض، وتنجب العماليق، وتكشف الأسرار السماوية لبني البشر.
- وأخينوخ ابن المرأة، وسليل النقصان، يرتقي سبل السماوات، ويرفض الظلم والغواية.
- ملائكة ضالة تؤصل في الأرض، ويُشد مصيرها بمصير الأرض.
- إنسان مصطفى يوطن في مجتمع ملائكي سماوي.

كان من اللازم أن تحرم الملائكة الضالة من صعود السماء ثانية، وتُوثق وتُعذب. وكان من اللازم في المقابل أن تُغير طبيعة أخينوخ ليسهل اندماجه في مجتمع السماء : غُير اسمه من أخينوخ إلى ميتاترون، وأُبدل تصفيف شعره، وأُلبس ثياباً سماوية كلها جدة، ولُقن أسرار مملكة السماء، وبذلك غدا عضواً من أعضاء هذه المملكة، بل إن النص في الرواية العبرية يتحدث عن تتويج أخينوخ رئيساً للملائكة، ووسيطاً بينها وبين الخالق، ومنذراً للضالين من العماليق، وآبائهم وزوجاتهم وأتباعهم. وبتتويج أخينوخ يزداد تعالي الباري، ويحتجب حتى عن الملائكة نفسها. وبذلك يتأصل تعالي الذات الإلهية، ويترسخ احتجابها النهائي عن الخلق أجمعه، بعد أن فوض الله لأخينوخ الرجل التقي العادل أمر المجتمع الأرضي والمجتمع الملائكي.

4- نصوص الهيخالوت أو رؤى العرش : العرفان اليهودي والواقع الأرضي

لا خلاف بين الدارسين اليوم حول اعتبار سفر **أخينوخ** من أقدم النصوص اليهودية، التي تصف المجتمع الملائكي، وتسهب في وصف العرش الإلهي. كما أن الإجماع واقع، في هذا السياق، حول انتمائه إلى الأدب الديني اليهودي، الذي تضمنته الترجمة السبعينية **للعهد القديم**. يدل على ذلك استعمال محرره للغة دينية تمتح معجمها و تستقي رموزها من مرجعيات اليهودية، ومن سفر **حزقيال** على

وجه الخصوص. كما نبه دارسون آخرون إلى تقاطعات مضامين هذا السفر، وما عرض له بعض المفكرين الإغريق في وصفهم لأيونات العالم العلوي، وللوسائط بين السماء والأرض، وكذا في وصفهم للذات البارئة أو Plerome. وفي هذا الإطار، ربط دارسون معاصرون بين هذا النص والميتولوجيا اليونانية، وسعوا جاهدين إلى إقامة الصلة بينهما وبين سفر أخينوخ. وبينت أبحاث مقارنة انتماء هذا السفر إلى ما يعرف في اليهودية بنصوص **الهيخالوت**. مفرد : هيخال، أي هيكل، ومقام، وسماء، وفلك. وهي نصوص صيغ معظمها في فترة ممتدة من القرن 2 ق م إلى ق 5 م. لم يصل من هذه النصوص سوى شذرات متفرقة، يسمها الاختزال، تترك الانطباع لدى القارئ بأنها انتمت يوماً ما إلى مؤلفات ضخمة. وتصف هذه **الهيخالوت** التجارب الروحية لأصحاب رؤى ومعارج في اتصالهم بالملائكة، وتأملهم للعرش والألوهية. وهي التجارب والنصوص التي أثارت جدلاً حول طابعها التجسيمي المترسخ في العرفان. يذكر إلى جانب سفر **أخينوخ** من هذه النصوص سفر **شيعور قوما**، أو سفر **أبعاد الذات العظمى**، الذي يمثل بمضامينه أشد النصوص اليهودية إيغالاً في التجسيم والتجسيد. كما ينضاف إلى كتاب شيعور قوما المؤلف المعروف بسفر **يتصيرا** أو كتاب **المبادي والخلق** الذي يمثل وصفاً غنوصياً لبدء العالم وتكوينه[32].

هل يعكس سفر أخينوخ واقعاً ما ؟ أثير هذا السؤال، في إطار سؤال أعم، عن وجه العلاقة بين مؤلفات الرؤى والمعارج بالعصر الذي صيغت فيه، وعن صلة الرائين من أصحاب المعارج بالمجتمعات التي عاشوا في أكنافها ؟ ربط دارسو هذه النصوص بينها وبين شروط الزمان والفضاء. فقد كان أصحاب الرؤى والمعارج، يُسقطون ما يرغبون في رؤيته محققاً في واقعهم على مجتمع الملائكة، وبالتالي، ووفق وجهة النظر هاته، فإن نظام مملكة السماء الساري على كائنات العوالم العليا ليس إلا نتاجاً لتصور المجتمع في المخيال الديني، كنظام مأمول تحققه على الأرض لسريانه على المملكة السماوية . وقد دفع الباحث شارل موبسيك في تحليله للرؤى والمعارج في التصور الديني التوحيدي إلى أبعد

(32) الدكتور أحمد شحلان : **ابن رشد والفكر العبري الوسيط : فعل الثقافة العربية الإسلامية في الفكر العبري اليهودي**. مراكش 1999. الجزء الأول، ص. 26.

من ذلك [33]، معتبراً أن بعض سمات مجتمع الملائكة الموصوف في أسفار الرؤى وفي مقدمتها سفر أخينوخ، تعكس وضعية للمجتمع الشرقي الذي تجاذبته خلال القرون القليلة قبل وبعد الميلاد امبراطوريات قوية زعزعت البنى العميقة فيه. وما أسفار الرؤى و المعارج التي تنتمي لهذه الفترة سوى صدى لهذه التحولات. غير أن هذا الرأي قوبل ببعض التحفظ في دراسات أخرى تناولت الظاهرة نفسها. إذ تبين "أن ليس هناك من داع يدفع إلى الافتراض بأن يكون وصف العرش، أو هياكل السماء انعكاساً بسيطاً لواقع البلاط البيزنطي أو الساساني"[34]. واحتج هؤلاء بارتقاء البنية العميقة لهذا الأدب إلى زمن أبعد مما يحصره فيه الافتراض السابق. ولم يمنع هذا التحفظ، على الرغم من ذلك، في الاعتراف باستحالة التشكك في إسهام الشروط السياسية والاجتماعية على محرري هذه الآداب الرؤيوية.

ونحن نعرض بالدرس لنصوص الرؤى والمعارج، يلزم أن لا يغرب عن الذهن، في هذا السياق، ما نتج عن إعادة قراءة هذه النصوص وتأويل مضامينها، إذ بالإضافة إلى انبثاق آداب السحر وبعض الجوانب المتعلقة بالسيميا والتنجيم عنها[35]، فإن التأويل الأخلاقي – الصوفي لهذه النصوص أدى إلى ربط درجات الارتقاء وغاياته بسلم قيم وأخلاق تتأهل النفس بالسير في مدارجه لبلوغ مقامات تيسر لها رؤية الأسرار السماوية. وقد عبرت عن هذا الربط، منذ فترة مبكرة، إشارات مقتضبة وردت في التلمود[36]، ونصت عليه شذرات **الهيخالوت** الآنفة الذكر، والتي ترتبط أشد الارتباط برؤيا أخينوخ وحزقيال. نقرأ بصدد هذا الربط بين مقامات المعارج وسلم الأخلاق الروحي. قال الربي عقيبا للربي شمائيل : بارتقائي السماء الأولى صرت تقياً، وبلوغي السماء الثانية غدوت طاهراً. أما حين أدركت السماء الثالثة، فقد أصبحت صديقاً. وتبين لي في السماء الرابعة أنني صرت كاملاً. وأحاطت بي القداسة في السماء الخامسة ، في حين لهج لساني باسم القدوس في السماء السادسة أمام من حفظني من أذى الملائكة. وإذ بلغت

---

(33) - Charle Mopsik : "Hierarchie des anges et hierarchie sociale". Rapport pour la table ronde n° 2 du congrès de l'Association des sciences politiques, année 1990 (Thélogie et politique).

(34) - G. Scholem ; "Les grands courants de la mystique juive". P. 58.

(35) - Haim Zafrani "Kabbale, vie mystique et magie". Ed. Maisonneuve et Larose, 1986. pp. 52-53. (Le temps D'Enoch,.. la sorcellerie).

(36) : 146 (أ).

السماء السابعة، تمالكت قواي الخائرة، وانتصبت مرتجفاً أمام المجد الإلهي أردد : المجد لك، المجد لمن شرفني، المجد لمن مقامه الأسمى في السماوات العلا"[37].

IV- أخينوخ في منظومة العرفان الإسلامية

لقد أشار الكتاب المسلمون إلى شخصية أخينوخ كما سبق القول، وطابقوا بينها وبين إدريس الوارد ذكره في القرآن الكريم. وتسعفنا قصص الأنبياء وكذا كتب التفسير والأخبار ومؤلفات التصوف الإسلامية في الإخبار عن التحول الذي أخضعت له هذه الشخصية لتتوافق المعطيات حول سيرتها مع الثوابت الإسلامية الكبرى. وأخينوخ شاهد دال على الحضور العرفاني المبكر في الفكر الإسلامي. ولم يتردد **القفطي**[38] و**اليعقوبي**[39] و**ابن أبي أصيبعة**[40] في مماهاة شخصية إدريس الوارد ذكرها في القرآن بهرمس إله الحكمة عند اليونان، وبشخصية اخينوخ. وانتبه إلى هذا الخلط أبو **العلا عفيفي**، وأرجعه إلى التطورات التي مر بها تاريخ هرمس إله الحكمة عند قدماء المصريين واليونان على يد وثني حران من جهة، والمسلمين واليهود من جهة أخرى . وإذا كان **أبو العلا عفيفي**[41] قد نص في معرض حديثه ذاك عن احتمال أن تكون الكتابات الهرمسية قد ترجمت من اليونانية إلى السريانية قبل القرن التاسع، فإنه أكد إخضاعها من طرف كتاب شرقيين إلى تغير عميق، مزجت في إطاره هذه الكتابات بأفكار يهودية وغير يهودية، وغدا فيها هرمس إله الحكمة اليوناني نبياً من أنبياء بني اسرائيل، وتحول في الكتابات العربية الإسلامية أخينوخ إلى إدريس، وطوبق بينه وبين إلياس، والخضر. يدل على ذلك ويؤكده وصف بعض المسلمين لهرمس الأكبر أي هرمس الهرامسة بنفس الأوصاف التي يوصف بها أخينوخ وإدريس.

---

(37) - G. Scholem ; "Les grands courants de la mystique juive". P. 92 (Note n° 136).

(38) **القفطي** : الجزء الأول. ص. 2.

(39) **اليعقوبي** : الجزء الأول.ص. 166.

(40) **ابن أبي أصيبعة**: الجزء الأول.ص. 16.

(41) **ابو العلا عفيفي**: **نصوص الحكم** دار الكاتب العربي. بيروت. 1980.ص. 257.

وقد نسب المفكرون إلى هذه الشخصية الحكمة، وحدد اليعقوبي وابن أبي أصيبعة والقفطي زمنها قبل الطوفان بمصر، ونسبوا إليها الكلام في الجواهر العلوية، وحركات الأفلاك. وإذا كانت شخصية أخينوخ اليهودية قد ارتقت للسماء لتُخلد، وتُحول إلى ملاك سماوي، فإن الروايات الإسلامية جعلت من أخينوخ شخصية تستدرج الملاك ليميتها، ثم يحييها. ثم تستدرجه لدخول الجنة، وترفض أن تخرج منها أبداً. وفي روايات أخرى يعرج أخينوخ – إدريس إلى السماوات، ويقبض ملاك الموت روحه في السماء الرابعة، أو السادسة. ونحن نعثر في الكتابات الفلسفية الإشراقية على صدى هذه الشخصية، وخاصة في مؤلفات ابن سينا، ومحي الدين بن عربي، ويحي شهاب الدين السهروردي. وقد شكل معراج أخينوخ وتجربته مرجعاً بارزاً للمتصوفة في وصفهم لتجاربهم الروحية، وفي ذكرهم لأسماء الملائكة، ونظم حيواتها، وكذا في بسطهم لأسرار العرش الإلهي، وأسرار السماوات التي ارتقوا مدارجها وسلكوا مقاماتها.

وقد لاحظ ج. فاجدا، في هذا السياق، كيف تمكن العرفان الإسلامي من إدماج شخصية أخينوخ أو إدريس، اعتماداً على مصادر صابئية وأخرى حرانية، ضمن جينيالوجيا هرمس الحكيم. وكيف نسبت إليها في هذا الإطار حكم وأمثال ومرويات هيأت لها مكانة رفيعة في التصوف الإسلامي الإشراقي. فقد عده محي الدين بن عربي نبي الفلاسفة. وخصص له ابن سبعين كتاباً لم يصلنا منه سوى العنوان[42]. كما عملت الأدبيات الدينية الشيعية على التوفيق بين سيرة أخينوخ ونظرية الغيبة الشيعية[43]، مفيدة في ذلك من دمج نصوص توراتية مختلفة، سواء تلك المتعلقة بأخينوخ نفسه، أو بايليا وإليشع.

نختم بنص دال، في هذا السياق، يدفعنا إلى طرح سؤال أشمل حول مرجعيات وصف المجتمع الملائكي في العرفان الإسلامي، وحول العناصر الهرمسية التي استقى منها المتصوفة الإشراقيون، على وجه الخصوص، مواد تصوراتهم

---

(42) ابن العماد الحنبلي : **شذرات الذهب** . القاهرة 1351هـ ج. 5. ص. 330.
حاجي خليفة، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**. مطبعة المعارف التركية، 1941.

(43) ابن بابويه : "**إكمال الدين في إثبات الغيبة**". طهران 1884. ص ص. 75-80.

الغنوصية. جاء في **الفتوحات المكية** لـمحي الدين بن عربي[44] : ولما جعل الله زمام هذه الأمور بأيدي هؤلاء الجماعة من الملائكة، وأقعد منهم من أقعد في برجه ومسكنه الذي فيه تخت ملكه، وأنزل من أنزل من الحجاب والنقباء إلى منازلهم في سماواتهم، وجعل في كل سماء ملائكة مسخرة تحت أيدي هؤلاء الولاة وجعل تسخيرهم على طبقات. فمنهم أهل العروج بالليل والنهار من الحق إلينا، ومنا إلى الحق في كل صباح ومساء ومايقولون إلا خيراً في حقنا ومنهم المستغفرون لمن في الأرض. ومنهم المستغفرون للمومنين لغلبة الغيرة الألهية عليهم كما غلبة الرحمة على المستغفرين لمن في الأرض. ومنهم الموكلون بالأرحام ومنهم الموكلون بالأمطار ولذلك قالوا : "وما منا إلاّ له مقام معلوم". وما من حادث يحدثه الله في العالم إلا وقد وكل بإجرائه ملائكة ولكن بأمر هؤلاء الولاة من الملائكة. كما منهم أيضاً الصافات والزاجرات والثاليات والمقسمات والمرسلات والناشرات والنازعات والناشطات والسابقات والسابحات والملقيات والمدبرات"...

(44) محي الدين بن عربي : **الفتوحات المكية**. دار صادر بيروت ج 1.ص. 296.

العقيدة والتشريع في حضارة الشرق القديم

رشيدة فؤاد
كلية الآداب والعلوم الإنسانية II
الدار البيضاء

مقدمة

لقد عرف الشرق القديم نشأة الحضارة البشرية الأولى. وهذا أمر لم يختلف فيه علماء التاريخ، نظراً لما كان لهذه الحضارة من إشعاعات في كافة مجالات الحياة الإنسانية، سواء العقدية – الدينية، أو الفكرية – الثقافية، أو السياسية – الاقتصادية، أو الاجتماعية – الفنية، أو غير ذلك. وهذا الغنى في المعارف جعل للشرق القديم المكانة والقدر المعروفين في البحث والدراسة وأيضاً في القلوب، نظراً لما للشرق من سحر قديم وجليل.

والشرق القديم الذي يعنينا في هذا الموضوع، هو تلك المنطقة الجغرافية التي تتألف من الهلال الخصيب الذي يضم بلاد ما بين النهرين (أي العراق الحديث) وسوريا وفلسطين، ومصر وبلاد الأناضول (أو آسيا الصغرى وتركيا)، وبلاد فارس (أي إيران). وهي البلدان التي أطلقت عليها الحكومة البريطانية بعد الحرب العالمية الثانية إسم "الشرق الأوسط" وأصبحت تعرف بذلك.

أهمية المنطقة تأتي أيضاً من إشعاعها الحضاري الكبير في مجالات شتى. ففي المجال الاقتصادى تُعَدُّ أراضيها مركزاً مهما للمواصلات الدولية التي تربط بين إفريقيا وأوربا وآسيا. وفي المجال الحضاري عرفت أقدم الاكتشافات ذات الأثر العميق في تقدم الحضارة الإنسانية (الخط والكتابة مثلاً). وفي المجال الثقافي

نجد إرثاً كبيراً وغنياً من العلوم والفنون والآداب والفلسفات. وتاريخياً، تتوفر على أقدم الوثائق التاريخية التي تخبرنا عن حياة الإنسان القديم. ودينيا نشأت فيها الديانات السماوية الثلاث المهمة والموحدة.

ونظراً لتفرع الحديث وتنوعه عن الشرق القديم، فإن موضوع مداخلتنا سيقتصر على تناول الجانب العقائدي والتشريعي في الشرق القديم من خلال النقاط التالية :

I- شعوب الشرق القديم.

II- الانجازات الحضارية لشعوب الشرق القديم.

III- الحياة الدينية القديمة (1- العقيدة الوثنية / 2- نماذج لتشريع جاد :
– قانون حمورابي،
– زرادشت وكتاب الأفستا)

IV- عقيدة وشريعة التوحيد (1- اليهودية. 2- المسيحية. 3- الإسلام).

I- شعوب الشرق القديم

إن العناصر الإثنية أو البشرية التي قطنت المنطقة تعتبر من بناة الحضارة الإنسانية الأولى. وقد تمركزت بشكل أساسي في مصر وشبه الجزيرة العربية وسوريا والعراق وآسيا الصغرى وإيران.

ففي مصر، وعلى ضفاف نهر النيل العظيم. استقر الفراعنة وأسسوا لهم دولة كبيرة تحولت إلى إمبراطورية فاعلة في المسار التاريخي والحضاري بما أنجزته من منجزات في الاقتصاد والسياسة والقانون والثقافة والفكر والمجتمع، وخاصة ابتكار الكتابة الهيروغليفية التي دونت لكثير من مناحي الحياة المصرية آنذاك، وكانت نواةً لتشكل لغات وكتابات وخطوط أخرى في المنطقة. كما أسسوا حُكماً وراثياً يقوم على قوانين ودساتر مضبوطة، فكانت الأسرة الحاكمة الأولى والثانية والثالثة، وهكذا حتى زوال الحكم الفرعوني. وقد عرف التاريخ أسماء حكام فراعنة كبار كانت لهم علاقات مع شعوب وحكام المنطقة، وقدموا

للإنسانية إنشاءات وإنجازات مهمة، وخلّفوا آثاراً مازال بعضها يشهد على عظمتهم وقوة دولتهم (الأهرامات نموذجاً). كما أنهم أسسوا العقائد وثنية وإرهاصات دينية تنسجم وطبيعة حياة المصريين. وما كان قبلهم من سكان فيدخل في حكم ما يسميه الباحثون "عصر ما قبل الأُسْرات"[1].

وقد عُرفوا بصناعة الفخار والاشتغال عليه وتلوينه وصنع أواني وأدوات منه، وأيضاً باستخدام النحاس والأحجار والمرمر في صناعة الأواني، واستمر ذلك حتى العصور التاريخية.

وقد ترك المصريون القدامى آثاراً هامة تبين لنا ترتيب حكم الملوك في كثير من العهود، هي عبارة عن قوائم كُتبت في عهد بعض الملوك وتروي أسماء الملوك الذين سبقوهم على عرش مصر حسب ترتيبهم المعروف وقتئذ. وتحكي أيضاً بعض الأحداث الهامة التي وقعت في عهودهم. وهذه القوائم هي[2] :

1- حَجَر بَّلِرْمو (نسبة إلى متحف بًلرمو المحفوظ فيه).

2- قائمة الكرنك.

3- قائمة أبيدوس.

4- قائمة سَقارة.

5- بَرْدِيَة تُورين (وهي محفوظة الآن في متحف تورين).

وفي شبه الجزيرة العربية تذكر لنا المصادر التاريخية والأركيولوجية وقبلها الكتب المقدسة وعلى رأسها القرآن الكريم، أسماء قبائل العرب البائدة التي استقرت في عصر ما قبل التاريخ في مأرب التي اشتهرت بسدها العظيم، وفي سبأ التي اشتهرت بملكتها بلقيس، وفي مملكة البتراء وتدمر. ونظراً لقساوة بيئة شبه الجزيرة العربية قديماً فقد كان الاستقرار الدائم بها مستحيلاً، لذلك عرفت خروج عدة هجرات منها إلى المناطق المجاورة في العراق وسوريا وغيرها. وهي هجرات العناصر السامية الأولى

---

(1) **معالم تاريخ الشرق الأدنى القديم من أقدم العصور إلى مجيء الإسكندر**، د. محمد أبو المحاسن عصفور، الطبعة الأولى، سنة 1981، دار النهضة العربية، بيروت، ص. 71.

(2) **معالم تاريخ الشرق الأدنى القديم من أقدم العصور إلى مجيء الاسكندر**، د. محمد أبو المحاسن عصفور، ص ص. 89-91.

التي كان لها أكبر الأثر في تاريخ الشرق الأوسط القديم، وتشكيل دول وحكومات قوية ومؤثرة في المناطق المجاورة كسوريا والعراق.

وفي سوريا استقرت كثير من العناصر البشرية التي كانت تفد إليها في مختلف الأدوار التاريخية، ومن أهمها الساميون[3]. وأقدم عنصر منهم استقر ببلاد الشام هم الأموريون الذين نشروا في المنطقة بعض قوانينهم كمبدإ "العين بالعين، والسن بالسن"، ونقلوا معهم عبادة الآلهة المتعددة، وأنشأوا دولا وحكومات، يشهد على ذلك ما تم العثور عليه من ألواح طينية مكتوبة بالخط المسماوي، وتتضمن وثائق تتناول مختلف شؤون الدولة السياسية والإدارية والاقتصادية والدينية. ومع ذلك "فأهم مدوناتهم قد كتبت بالأكادية التي شاع استعمالها كلغة تدوين رسمية"[4].

وإلى جانبهم هاجر إلى نفس المنطقة كل من الكنعانيين والفينيقيين الذين اشتهروا خاصة بالنشاط الكبير في الميدان الاقتصادي كالتجارة والزراعة وتربية المواشي وصناعة الفخار والزجاج والنسيج، وأيضاً اشتهروا بالملاحة لنقل منتوجاتهم وبضائعهم وترويجها خارج بلدهم. "وينسب إلى الفينيقيين اختراع الحروف الأبجدية التي نقلها عنهم اليونان ثم شاع استعمالها"[5]، وهي في واقع الأمر حروف متطورة عن الهيروغليفية المصرية، "وكل ما قام به الفينيقيون هو أنهم طوروا الفكرة واستخدموا الرموز للدلالة على حروف فقط"[6]. إذ "اللغة الفينيقية لم تصبح لغة دولية وإنما كانت الأكادية هي التي تعد لغة دولية ورسمية"[7].

ومن العناصر السامية الأخرى الفاعلة في تاريخ منطقة الشام نجد الآراميين الذين حافظوا على لغتهم الأرامية ونشروها في الأقطار المجاورة نتيجة انشغالهم بالتجارة البرية واتصالهم بشعوب هذه الأقطار، حتى غَلبت لغتهم وأصبحت لغة التجارة واللغة الرسمية. "وكانت هي لغة المسيح وأتباعه، وكتبت بها بعض الصلوات. ثم تفرعت إلى مجموعتين، شرقية في وادي الفرات ومنها السريانية، وغربية ومنها التوراتية والتدمرية وغيرها"[8]. وقد قدم معهم إلى المنطقة العبرانيون

---

(3) **معالم حضارات الشرق الأدنى القديم**، د. محمد أبو المحاسن عصفور، ط II، 1981، ص. 154.

(4) **معالم حضارات الشرق الأدنى القديم**، د. محمد أبو المحاسن عصفور، ص. 157.

(5) - (6) - (7) **نفس المرجع**، ص ص. 163-164.

(8) **معالم حضارات الشرق الأدنى القديم**، د. محمد أبو المحاسن عصفور، ص. 168.

الذين تأثروا بالكنعانيين في كثير من مجالات الحضارة، وأخذوا عنهم في الزراعة والعقيدة واللغة وفن العمارة، وأهم أثر لهم في التاريخ القديم هو هيكل سليمان. وقد تميزوا بعد ذلك عن شعوب المنطقة بتفردهم بالدين الجديد الموحّد ونزول الوحي فيهم.

وفي بلاد الأناضول، وهي آسيا الصغرى وتركيا، استقر الآخيون والطرواديون والحيثيون، الذين لا يُعرف الكثير عن تاريخهم القديم باستثناء ما ورد في أشعار هوميرس عن طروادة، وما ورد من أخبار عن الحيثيين في **الكتاب المقدس** وعن عباداتهم الوثنية. "وقد امتازوا في الشؤون الحربية والسياسية والقانونية، ولكنهم لم يصلوا إلى مرتبة عالية في النواحي الدينية والأدبية"[9]. ويرجعهم غالبية المؤرخين إلى أصول هند – أوروبية.

أما في بلاد ما بين النهرين، وهي العراق حديثا – فقد استقر بها البابليون والآشوريون والأكاديون والكلدانيون والسومريون، وأنشأوا حضارات عريقة بالمنطقة، وكانت لهم يد طولى في مجال المعمار والفن والزراعة والحرب والاقتصاد والكتابة، وكذلك في تعدد العبادات والعقائد والقوانين المنظمة لحياتهم العامة والخاصة.

وفي بلاد فارس أو إيران الحديثة، استقرت عناصر تنحدر من أصول هند – أوروبية، نزحت عبر التاريخ إلى المنطقة واختلطت ببعض السكان الأصليين الذين كانوا يعرفون باسم "الكاشيين"[10]، وشكلوا المجموعة الهندوإيرانية، ومنهم الميديون والفرس الأخمينيون. وقد عرفت الحضارة الإنسانية تفوقاً عسكرياً وتنظيماً سياسياً محكماً، وكذلك حباً كبيراً للتزيين فأوجدوا وسائل التجميل والمساحيق والزيوت العطرية والأصباغ، وابتكروا أشكالاً متنوعة من الحلي. ونظراً لاتساع رقعة ملكهم، فقد أحدثوا طرقاً للمواصلات البرية والبحرية، ونظموا البريد لتيسير المراسلات بين الولايات وغيرها. وخلفوا في التاريخ صدى لكثير من المعتقدات الدينية الوثنية والفلسفية.

---

(9) **معالم حضارات الشرق الأدنى القديم**، د. محمد أبو المحاسن عصفور، ص. 172.

(10) **نفس المرجع**، ص. 266.

II- الإنجاز الحضاري لشعوب الشرق القديم

إن نتائج البحث الأركيولوجي والتاريخي تنقل لنا معلومات قيمة عن الإسهام الحضاري الكبير لشعوب منطقة الشرق القديم، وذلك من خلال ما أثر من لوحات خزفية لبلاد ما بين النهرين، وأيضاً ما ورد على وَرَق البردي المصري. فالكتابة المسمارية على اللوحات البابلية تتحدث عن معاملات تجارية معقدة وبسيطة من عقود بيع وشراء. ووصولات قبض وتسليم، وعقود اتفاقات تجارية، ورسائل ووثائق إدارية، وسندات تمليك، وعلى أحكام قضائية ومراسلات رسمية وخاصة، وقوائم بأسماء ملوك وأخبارهم، وتقارير عسكرية، وهي كلها دليل على حسن تنظيم حياة الدولة والإنسان. ثم هناك نصوص عديدة تتعلق بالفأل وإمارات الزمان وعلم التنجيم والرياضيات والطب. وأخرى تضم أدباً قَسَّمه المؤرخون إلى أدب حكمة وأمثال وفيه الإرهاصات الأولى لوضع نواميس وضوابط للأخلاق كالنصوص الأثرية التي تحكي عن تعاليم ونصائح (فِتاح حوتَب) المصري و(أمينمابت) الذي جاء بعده، "ويحذر الناس من الكبرياء والحسد والترفع الفكري وسرعة الغضب، ومن ظلم الفقير والقسوة عليه، ويوصي باللطف والإيناس، واحترام الآخرين، وبالقناعة والتسامح واللطف"[11]. ونلاحظ هنا أن سفر الأمثال والحكم الدينية العبري أخذ الكثير من هذه الحكم المصرية القديمة، وأنه "يمكن أن نجد أمثالاً على غرار الأمثال المصرية في الأدب الديني العبري في سفر أيوب وسفر الجامعة وفي بعض أسفار الإبوكريفا"[12]. كما وصلتنا حكايات وقصص منسوجة في قالب أدبي مقبول (خاصة القصص المصرية). وفي العلوم والرياضيات والفلك وكان لأصحاب هذه الحضارة فضل إرساء القوانين الأولى للحساب. فتقسيم الأسبوع إلى سبعة أيام يعود إلى قصة الخليقة كما هي مدونة في سفر التكوين، وإلى نظام عددي سامي قديم يحتل فيه رقم سبعة منزلة خاصة. فقد اعتبر البابليون سبعة أجرام سماوية معينة على أنها نجوم سيارة، وكرسوا لأول نجم سيار اليوم الأول من الأسبوع، ونجد أثره في تسمية اليوم الأول في الإنجليزية Sunday أي يوم الشمس، واليوم الثاني كرسوه للقمر أي يوم القمر Monday

---

(11) **خمسة آلاف سنة من تاريخ الشرق الأدنى**، فليب حتي، المجلد ، ط II، 1982، ص. 99.

(12) **خمسة آلاف سنة من تاريخ الشرق الأدنى**، فليب حتي، المجلد I، ص. 100.

واليوم السابع كرسوه لزحل Saturn ومنه لفظة Saturday وهو يوم السبت يوم الراحة كما تنص على ذلك نصوص سفر التكوين في التوراة.

وأعطى سكان بلاد ما بين النهرين للعالم النظام الستيني الذي بقي منه في حضارتنا تقسيم الساعة إلى ستين دقيقة، وتقسيم الدقيقة إلى ستين ثانية، والدائرة إلى ثلاث مئة وستين درجة، وكذلك أسماء الشهور البابلية. أما تقسيم النهار إلى اثني عشر ساعة، فقد انحدر إلينا من مصر إضافة إلى التقويم الشمسي الذي أدخله يوليوس قيصر وعَدَّله البابا غريغوريس (Gregory) الثالث عشر.

وهذه الاختراعات كانت تلبي حاجة هذه الشعوب في ممارسة عقائدها في الطبيعة، أرضها وسمائها ونجومها وكواكبها وبحارها ووديانها وأمطارها وخصبها وجفافها. فنهض علم التنجيم حيث تَعْتَبر هذه الشعوب النجوم بمثابة قوى لها سلطان خفي على مقدرات الإنسان. "وقد ربطوا أسماء بعض عظماء الآلهة عندهم بأسماء النجوم السيارة. فقرنوا إسم (مردوك) بالمشتري، و(نابو) ومعناه المنذر بعطارد، و(نرجال) إله الحرب بالمريخ، و(ننب) شفيع الزراعة بزحل، و(عشتروت) إلهة الحب بالزهرة"[13]. وقد نبغت في هذا المجال جماعة الكُهَّان والعرافين التي كانت تملأ البلاطات القديمة وتشكل حاشية خاصة لكثير من ملوك المنطقة وتؤثر على جموع طبقات المجتمع الشرقي القديم.

وفي الطب وصلتنا آثار عن اجتهادات لا تخلو من قيمة في مجال تحديد المرض وعلاجه وإيجاد الدواء الملائم له، وفي التطبيب والجراحة. خاصة أطباء وحكماء مصر وبابل. أما فيما يتعلق بأسباب المرض فكانت تعزى إلى أرواح شريرة وإلى شياطين، يلجأ المريض للمعافاة منها إلى الطبيب – الكاهن.

وفي الفنون يذكر المؤرخون أن مهد الفنون الجميلة هو سومر وبابل وأشور في بلاد ما بين النهرين، وذلك لما تزخر به المنطقة من مواد خام كالطين والمرمر والرخام فضلاً عن كثرة المعادن، وما صاحب ذلك من عمران وهندسة وتزيين للمعابد والقبور والقصور. ويلتحق الفرس القدامى بركب الفنانين لما كان لديهم من حس مرهف إزاء المناظر الطبيعية والألوان والأنوار والمياه، وأيضاً ما لديهم

(13) **خمسة آلاف سنة من تاريخ الشرق الأدنى**، فليب حتي، ص ص. 105-106.

من ميل طبعي وفطري إلى التزيين والتجميل. فكانت تصميماتهم ولوحاتهم وتماثيلهم توافق خيالاتهم وعقائدهم المختلفة.

III- الحياة الدينية

وإذا بحثنا في مجال العقيدة والشريعة عند شعوب منطقة الشرق القديم، فإننا نجد آثاراً كثيرة تحكي عن غنى كبير في المعتقدات بشكل خاص، وعن محاولات في التشريع ومنها الجاد كقانون حمورابي و"كتاب الأفستا" لزرادشت. لذلك سنتحدث في البداية عن العقيدة الوثنية، ثم نعرض لنماذج من الشريعة الشرقية القديمة.

1- العقيدة الوثنية : إن من أهم مصادر العقيدة الأولى عند الإنسان هو الخوف، وخاصة الخوف من الموت. "فقد كانت حياة الإنسان محاطة بمئات الأخطار وقلما جاءت المنية عن طريق الشيخوخة الطبيعية. فقبل أن تدب الشيخوخة في الأجسام بزمن طويل، كانت كثرة الناس تقضي بعامل من عوامل الاعتداء العنيف أو بمرض غريب يفتك بها فتكاً. ومن هنا لم يُصدق الإنسان البدائي أن الموت ظاهرة طبيعية"(14). وكذلك الدّهشة مما يصيب الإنسان ويعتريه من حالات حزن أو فرح، حظ أو نحس، حب أو كراهية، من رغبات كالجنس، ناهيك عما يدور حوله من تقلبات الطبيعة ومفاجآتها، فقدّس الجبال والأنهار والصخور والأشجار والنجوم والشمس والقمر والسماء والحيوان. وكانت الأحلام والنفس والروح محط أسئلة محيرة وبالتالي مصدراً من مصادر العقائد الوثنية الأولى.

فقد كان دين العراق القديم، في أبسط أشكاله وأقدمها، يتركز حول عبادة الطبيعة وتأليه القوى فيها. وهي ظاهرة دينية قديمة سومرية الأصل عريقة في البدائية. إذ كان سكان العراق يتخيلون ثالوثاً من الآلهة يتربع فوق الأجزاء الثلاثة تكون : السماء والأرض والماء. وهذا الثالوث يتألف من (أنو) و(إنليل) و(إيا) أو (أنكي). وعندما برزت بابل كدولة قوية الشكيمة في عهد ملكها العظيم حمورابي،

---

(14) **قصة الحضارة : نشأة الحضارة**، ج I من المجلد I، تأليف ول ديورانت وترجمة د. زكي نجيب محمود، نشر جامعة الدول العربية، سنة 1949، ص. 99.

أصبح إله المدينة البابلية (مردوك) يحتل مكانة (إنليل) وصار يُعرف بلقب جديد : (البَعَلْ)[15]. كذلك حدث في عهد المملكة الآشورية عندما أصبحت (نينوى) سيدة المدن في العراق القديم، فإن إله المدينة (أشور) أصبح رئيساً لمجموعة من الآلهة. وبصورة عامة فقد كان الآشوريون يحترمون ويعبدون نفس آلهة بابل، وكانت طقوسهم الدينية وفرائضهم هي الطقوس والفرائض البابلية ذاتها. أما في مدينة (أور) فإن رئيس الآلهة فيها ومُفَضَّلُها كان هو (سين) إله القمر. ومدينة (أور) في التقليد العبري هي المدينة التي خرج منها إبراهيم -عليه السلام- إلى (حَرَّان) حيث أقام مدة، ومنها انتقل إلى أرض كنعان. أما (عشتروت) فكانت إلهة أثيرة محبوبة في كل البلاد، وترمز إلى الخصب والنسل.

وفي مراحل لاحقة أصبح الإله (شمس) حامي العدالة وحارسها في العراق. أما سائر الآلهة الصغيرة الثانوية فإنها كانت مسؤولة عن الأمور الصغيرة في الطبيعة. وإله المدينة يعتبر ملكاً خاصاً للمدينة، وملك المدينة وكيلاً ونائباً له، أما سائر الكهنة فهم عُمّال وحُراثٌ يعملون في ممتلكاته.

وكان السومريون ينظرون إلى ملوكهم على أنها وكلاء الآلهة. أما المصريون فكانوا يعتقدون أن ملوكهم آلهة بالجسد وأن "الحياة الصالحة" تقوم على الطاعة والولاء للعائلة وللحاكم وللإله. فمن كانت حياته صالحة، فإنه يكافأ بخيرات هذه الدنيا وأهمها الثراء والصحة، أما الخلود فهو للآلهة والملوك فقط. ولا تختلط الآلهة في تنظيمها عن تنظيم العائلة البشرية، فقد كان للإله زوجة وأولاد وحاشية تتألف من صغار الآلهة الثانويين، وقرابة أربعة آلاف رجل يعملون عنده كخدم ورسل. والعالم في نظرهم مليء بالأرواح الشريرة وبالشياطين التي تسبب المرض، والتي يمكن إخراجها عن طريق الرُّقَى والسحر الذي تزاوله جماعة الكهنة، إضافة إلى قيامهم بأعمال العرافة والتنجيم التي يسيطرون بها على عامة الشعب ويؤثرون بها على الحكام[16]. وكانوا هم حماة العلم والمعرفة، وهم المعلمون في الدور التابعة لهيكل العبادة. وهم أيضاً المشرفون الرئيسيون على إقامة الشعائر والطقوس الدينية المعقدة حسب الأصول التي وضعوها وفق تحولات فصول السنة خاصة.

---

(15) **خمسة آلاف سنة من تاريخ الشرق الأدنى** فليب حتي، المجلد I، ص. 78.

(16) **خمسة آلاف سنة من تاريخ الشرق الأدنى**، فليب حتي، المجلد I، ص. 79.

فكان عيد رأس السنة من أهم الأعياد وأعظمها شأناً. يحتفلون به لضمان الخصب والوفر في السنة الجديدة. وكان العنصر الأساسي في طقوس هذا العيد إقامة تمثلية تمثل موت مردوك وقيامه من الموت، تُعْتَبَرُ تلاوة بعض المقاطع من "ملحمة الخليقة" جزءاً من طقوس التمثيلية. وهي تعليل لخلق الكون كما كانوا يتخيلونه.

وأطول من "ملحمة الخليقة" وأطرف منها، "ملحمة جلجميش" والطوفان التي تتغنى بالأعمال البطولية لجلجميش وبحثه عن سِرِّ الخلود وهي تشبه قصة (سينوهي) في مصر. فجلجميش كان ملكاً طاغياً على عرش (أرك)، تغلب على إله غابة أرز كثيفة في صورة تنين هائل وعلى إله آخر في صورة ثور وحشي، والتقى برجل إسمه (أو تنبشتم) أَسَرَّتْ إليه الآلهة بخبر الطوفان الكبير الذي سيقضي على البشر والذي ستنجو منه أعداد قليلة يحملها في فلك يصنعه[17] وسيخبره عن نبتة الخلود.

وفي مصر كانت أكثر من ديانة واحدة. فهناك حيوانات غريبة أُلهت لأنها كانت حيوانات معبودة لمختلف القبائل الوثنية. ثم هناك مجموعة من الآلهة المحلية التي أضيفت إلى آلهة المدن المستقلة – كما أن الغزاة الغرباء عن البلاد أدخلوا آلهة غريبة. أضف إلى هذا المزيج بعض الآلهة التي كانت تجسد قوى الطبيعة.

وكانت الآلهة تظهر بأشكال ثلاثة : بشكل حيوان، وإنسان، وخليط من حيوان وإنسان. وكان الثور المقدس (أبيس) من بين الحيوانات المؤلهة والمكرمة والمحترمة ومن أقدمها عبادة. وكانوا يعتبرونه تجسيداً للإله (فتاح) مؤسس مدينة مَمْفِس وبانيها. وتذكر لنا الوثائق المعروفة بوثائق الأهرام و"**كتاب الموتى**" أسماء آلهة تزيد عن ألف وأربع مئة إسم. ومن أشهر آلهة مصر القدامى أيضاً الإله (حورس) ويبدو على هيئة رجل برأس صقر، والإله (توت) وكان رأسه رأس طائر مائي يسمى (أبو منجـل Ibis) ويعتبر كاتب الآلهة وهو الذي علم الإنسان أن يكتب !![18]. والإله (أمون) على شكل خروف، وإله الحب والنسل (حاثور) على

---

(17) هنا تتفق الملحمة مع قصة الطوفان في كثير من الجوانب في **التوراة**، أنظر التفاصيل في سفر التكوين الاصحاحات 6-7-8. وأيضا كتاب فليب حتي : **خمسة آلاف سنة من تاريخ الشرق الأدنى**، ص ص. 83-85.

(18) **خمسة آلاف سنة من تاريخ الشرق الأدنى**، فيليب حتي، ص. 88.

هيئة بقرة. وإله الشمس (رَعْ) الذي اتحد مع الإله (أمون) وأصبحا إلهاً واحداً يدعى (أمون–رع).

ومن المصادر الأولية الفريدة للإطلاع على الفكر الديني القديم في مصر وردنا وصف الحساب الذي يؤديه الميت في العالم الآخر. «فقد حدَّثنا المصريون في "**كتاب الموتى**" عن تفاصيل دقيقة لما يجري يوم الحساب، مما لا نجد له مثيلاً في حضارات أخرى. ففي هذا الكتاب وصف لطقوس الدفن بلغة رمزية خفية المعنى، ووصف المغامرات الخطرة التي سيمر بها الميت»[19].

وعلى رأس الآلهة الآرامية إله العاصفة (هَدَد) الذي يرسل المطر لإخصاب الأرض ويجسد الرحمة والمحبة وأيضاً الغضب عندما يسبب الفيضانات. كما تذكر آثار "خرائب بعلبك". وإله الحثيين على شكل إنسان مزود بأجنحة أو قرون ويحمل سلاحاً ويحكم الطقس وقد يكون على شكل ثور واقف على المذبح. ومن أشهر هذه الآلهة (تيشوب) وزوجته (خيبات) والإلهة (شاوشكا)[20].

2- نماذج من التشريع

عرف الشرق القديم في مراحل تطوره محاولات بارزة لوضع قوانين وأنظمة ونواميس تنظم حياة الفرد والجماعة والعلاقات بين الناس، كما تضبط العبادات والعقائد وتنظم الطقوس والشعائر. ومن أهم هذه الشرائع ما عرف في قانون حمورابي وفي ديانة زرادشت.

أ- قانون حمورابي : هو الذي وضعه ملك بابل الشهير حمورابي الذي دام حكمه من 2123 حتى 2081 ق.م.[21]. ويبدو أن مواده جمعت في السنوات الأخيرة من حكمه، وقد رتب ترتيباً حسب المواضيع ونقش على مسلة من الديوريت الأسود يبلغ ارتفاعها نحو ثمانية أقدام، زُيِّنَتْ في الأعلى بنحت بارز يُمثل الإله (شماس) إله العدل على عرشه وأمامه حمورابي يتسلم منه مجموعة القوانين. وقد عثر على هذه المسلة سنة 1901 في مدينة (سوسة).

---

(19) **نفس المرجع**، ص ص. 92-93.

(20) **معالم حضارات الشرق الأدنى القديم**، د. محمد عصفور، ص ص. 181-183.

(21) **قصة الحضارة : الشرق الأدنى**، ج II من المجلد I، ول ديورانت، ترجمة محمد بدران، ص. 188.

ونقوش القانون تتمثل في أربعة وأربعين عموداً من الكتابة تبدأ بمقدمة دينية كتبت بلغة شعرية ؛ ثم تليها المواد القانونية وعددها 282 مادة، وتنتهي بخاتمة يبين فيها حمورابي أنه أصدر هذه الأحكام العادلة فازدهر العدل والحكم الصالح في البلاد. ويختم ذلك بسرد ألقابه وحب الآلهة له، ويحض من أصابه ظلم على المثول أمام صورته وقراءة قانونه. كما أنه يصب اللعنة على كل من يحرف في القانون[22] وموضوعاته تتلخص في :

1- القضاء والتقاضي (أي أصول المرافعات) وهو يشمل المواد من 1 إلى 5.

2- قانون الأموال (أي المعاملات) ويشمل المواد من 6 إلى 126.

3- الأحوال الشخصية (قانون الأسرة) ويشمل المواد من 127 إلى 282.

وقد ظلت هذه القوانين موضع دراسة أكثر من ألف سنة، على أنها شريعة أحكام وعدل «واعتبرت كشريعة **التوراة** منزلة من السماء»[23]. فالشريعتان معاً تقران المبدأ القديم «العين بالعين والسن بالسن». وتمت المقارنة بينهما على ضوء كثير من الأحكام الواردة فيهما، خاصة مع سفر الخروج وسفر التثنية وسفر اللاويين في مواضيع كعتق العبد وضرب الوالدين والزنى. ولا يبدو الأمر غريباً إذا علمنا عدد ومجموع كتبة التوراة ورواتها عبر الزمن الطويل وتداخل الحق بالباطل فيها، والدور الذي لعبته الأساطير والحكايات القديمة في تشكيل نص **التوراة**.

ب ـ زرادشت وكتاب الأفستا

تعتبر الديانة الفارسية من حيث لاهوتها ومن حيث المستوى الخلقي الأدبي من أرقى ديانات الشرق القديم. ومؤسس هذا الدين الإيراني الوطني الذي اعتنقته السلالة الأخمينية ودانت به حتى مجيء الدولة الساسانية هو (زرادشت)، المصلح الديني، من منطقة (ميديا) توفي سنة 600 ق.م وكانت حياته مليئة بالأسرار وَتحُفُّهَا كثير من الأساطير.

---

(22) **معالم حضارات الشرق الأدنى القديم**، د. محمد أبو المحاسن عصفور، ص ص. 225-226.

(23) **خمسة آلاف سنة من تاريخ الشرق الأدنى**، فيليب حتي، المجلد I، ص. 86.

وكتاب **الزرادشتية** المقدس يعرف بكتاب (**الأفِستا**) أو (**الأبستاق**)[24]، وهو من أقدم الكتب الأدبية في بلاد فارس. وهو عبارة عن مجموعة أقوال قديمة منسوبة إلى زرادشت، وتراتيل دينية ترتل عند تقديم الذبائح، وصلوات وشرائع كهنوتية وطقوس عبادة:

ويقوم جوهر الديانة الزرادشتية على ثنائية تجسد المبدأين المتضادين مبدأ الخير ومبدأ الشر، أو مبدأ النور والظلام. ويمثل هذين المبدأين إلهان كبيران هما (أهورامزدا) (أو رمازد) وضده (أهريمان). والمبدآن الخير والشر يتصفان بقوى مبدعة خالقة، والحياة صراع دائم بين قوتيهما والنصر النهائي يجب أن يكون لمبدأ الخير. وواجب المؤمن الديني والخلقي هو أن يقوم بكل عمل من شأنه مساعدة قوة الخير كي تنتصر على قوة الشر.

وجميع أفكار الإنسان وأعماله مكتوبة في سجل الحياة لتقابل يوماً بأعماله الشريرة وبخطاياه التي لا يمكن الإغضاء عنها أو منحه المغفرة عن واحدة منها.

وعندما تفارق الروح الجسد تُقاد إلى ما يسمونه "جسر الحساب" الذي يتحتم على نفس المرء أن تعبره لتدخل ملكوت السماء، وإذا رجحت كفة ميزان الأعمال الصالحة التي عملها الإنسان في حياته سمح له أن يعبر الجسر وإلا فإنه يهوى من على الجسر إلى جهنم. أما تحريم حرق الجثة أو دفنها وتركيز العبادة حول النار المقدسة على المذابح التي أصبحت فيما بعد هياكل لها، فهي أمور دخلت الزراداشتية وتطورت في عصور لاحقة[25].

والشهادة التي يطلب من معتنق هذه الديانات تأديتها تدل على سمو كبير في أخلاق شريعتها. يقول الداخل في هذا الدين : «أقسم أني منذ اليوم أمتنع عن اللصوصية وسرقة الماشية، والنهب، وتدمير القرى التي تخص المؤمنين من عباد مزدا. وأعد أرباب البيوت المقيمين مع ماشيتهم في أية بقعة من بقاع الأرض بأن

---

(24) أصل لفظ (أفستا) أو (أبستاق) غير معروف على وجه التحقيق والراجح أنه مشتق من لفظ (ڤيد) وهو الأصل الآري الذي اشتق منه (ڤيد) ومعناه (المعرفة)، انظر **قصة الحضارة** : **الشرق الأدنى**، ج II من المجلد I، ول ديورانت، ترجمة محمد بدران، ص. 426.

(25) **خمسة آلاف سنة من تاريخ الشرق الأدنى**، فيليب حتي، المجلد I، ص. 95.

لا أتعرض لهم بسوء، وأن يتجولوا أنى يشاؤون، وَيقيموا أنى يشاؤون دون أن يزعجهم أحد. وبكل خشوع رافعاً يدي إلى السماء إلى أشّا أقسم على هذا. ومنذ الآن أعد بأن لا أجلب الخراب والدمار على القرى المزدية حتى وإن كان ذلك للأخذ بثأر قتيل. وأعترف أني من عُبَّاد مزدا وتابع من أتباع زرادشت ومن المؤمنين بهما. كما أومن بالأفكار النافعة والأقوال الحكيمة والأعمال الصالحة...» وآخر عبارة في هذا القسم هي شعار الديانة الزرادشتية[26].

IV- عقيدة التوحيد وشريعته

احتاجت المجتمعات الشرقية القديمة والإنسان فيما بعد إلى أكثر ممّا جاء به حمورابي أو زرادشت أو غيرهما من الآلهة الوثينية، فتدخلت الحكمة الربانية واصطفت مجموعة من الرسل والأنبياء، ونزل الوحي رسائل تضمنت عقيدة واحدة وشريعة منظمة ومرتبة لحياة الإنسان الأولى والآخرة بشكل نهائي. يقول الرحمان في هذا الصدد : ﴿إن الله اصطفى آدم ونوحاً وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين﴾ (سورة آل عمران، الآية 33). وفي سورة البقرة الآية 210 : ﴿كان الناس أمّة واحدةً، فبعث الله النبيين مُبشرين ومنذرين وأنْزَلَ معهم الكتاب بالحق﴾. فظهر الدين بشكله الجديد «كناموس أبدي مطلق بذوره كامنة في كل نفس حية ومدركة وأساسه العام وحدة الخالق وخلود النفس، وشيوع الحب وضبط معاملة الإنسان لأخيه الإنسان على قاعدة العدل والإحسان، ثم اعتقاد وجود التواب والعقاب في عالم غير هذا العالم..»[27].

فكانت أرض الشرق القديم، دون غيرها من أراضي البسيطة، مسرحاً لمحاولة ترسيخ عقيدة التوحيد وإقامة شرائعها. وتنقل لنا الكتب المقدسة جميعها وكتب التاريخ مجريات وأحداث وأسماء أبطال هذا العمل وأخبارهم. وسنذكر باختصار أهم محطات، هذه الدعوات.

---

(26) **خمسة آلاف سنة من تاريخ الشرق الأدني**، فيليب حتي، المجلد I، ص ص. 95-96.

(27) **الدين المقارن، بحث في سائر الأديان العالمية** محمد أبو الفيض المنوفي الحسيني دار النهضة مصر، ص. 27.

فأول من آمن برب واحد من بني البشر آدم –عليه السلام– لأن الله تعالى خلقه على فطرة التوحيد التي أمر ذريته باتباعها. يقول الرحمان في سورة الأعراف الآية 172 : ﴿وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريّاتهم وأشْهدهم على أنفسهم ألست بربكم. قالوا بلى شهدنا. أن تقولوا يوم القيامة إنّا كنا عن هذا غافلين...﴾.

ثم عُهد إلى نوح عليه السلام – وهو الرجل الصالح الطيب الذي أوحى إليه رب العالمين الذي يقول فيه : ﴿لقد أرسلنا نوحاً إلى قومه فقال ياقوم اعبدوا الله مالكم من إله غيره إنّي أخاف عليكم عذاب يوم عظيم﴾ (الأعراف 58)، وعُهد إليه بصناعة فُلْكٍ وتهييئها لحدث الطوفان العظيم الذي سيهلك به الرحمان كثيرا من البشرية يقول تعالى : ﴿فأوحينا إليه أن اصنع الفلك بأعيننا ووحينا فإذا جاء أمرُنا وفار التَّنورُ فاسلُكْ فيها من كل زوجين اثنيين وأَهْلَكَ إلا من سَبَق عليه القول منهم. ولا تخاطبْني في الذين ظلموا. إنهم مُغْرَقون﴾ (المؤمنون، 27).

ومن أوركلدان يخرج نبي الله إبراهيم موحدا لله رب العالمين، ضارباً عرض الحائط بأوثان وتماثيل وآلهة أهله، ولا يثنيه عن عبادة الواحد الأوحد سلطة قائد أو حاكم، ولا يخشى في وحدانيته عذاب سوط أو حريق نار[28]. ﴿إذ قال له رَبُّهُ اسلم. قال أسلمت لرب العالمين. وأوصى بها إبراهيم بنيه ويعقوب يابني إن الله اصطفى لكم الدين فلا تَموتُنَّ إلا وأنتم مُسلمون﴾ (البقرة، 130-131).

وتوالت من ذرية إبراهيم أسماء أنبياء ورسل كان لهم دور مهم في إرساء عقيدة التوحيد ونشرها، تُحَدِّثُنا عنهم أسفار "**العهد القديم**" بكثير من التفاصيل الممزوجة بالخرافة والأسطورة، وتنعتهم أحياناً بصفات مقيتة لا تنسجم وقيمة الرسالة التي يحملون. في حين يذكرهم **القرآن** الكريم بكل خير ويثني على مجهوداتهم وأعمالهم الحسنة الطيبة، إذ يقول الرحمن تعالى : ﴿إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيئين من بعده. وأوحينا إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وعيسى وأيوب ويونس وهارون وسليمان. وآتينا دَاوُدَ زبوراً. ورُسُلاً قد

---

(28) راجع قصة إبراهيم في **القرآن** الكريم في السور التالية : البقرة، آل عمران، النساء، الأنعام، التوبة، هود، يوسف، إبراهيم، الحجر، النحل، مريم، الأنبياء، النجم، الحديد، الممتحنة، الأعلى، الحج، الشعراء، العنكبوت، الأحزاب، الصافات، ص، الشورى، الزخرف، الذاريات.

قصصناهم عليك من قبلُ ورسلاً لم نقصصهم عليك، وكلّم اللهم موسي تكليماً. رُسُلاً مُبَشِّرِين ومُنذرين ليَلاًّ يكون للناس على الله حُجَّة بعد الرُّسُلِ. وكان الله عزيزاً حكيماً﴾ (النساء 162-164).

1- اليهودية

على ضوء الهجرات التي كانت تعرفها منطقة الشرق القديم نتيجة تغير أحوال الطقس والطبيعة وأيضاً أحوال الحكم والسيادة، انتقلت أفواج من الساميين إلى أرض مصر واستقرت فيها، ومن ضمنها جماعة العبرانيين الذين تقص علينا آثارهم التوراتية تفاصيل حياتهم في بلاد الفراعنة حتى ظهور نبي الله موسى عليه السلام – وخروجهم منها تحت قيادته إلى الأرض المقدسة.

وقد برز هذا النبي الجديد في صورة مخلص من العبودية والسخرة والوثنية تارة، وفي صورة قائد قومي عبري تارة أخرى، يخدم مصالح "شعب الله المختار" ويُعبّد له طرق السيادة على شعوب الأرض، كما تريد **التوراة**. لكن **القرآن** الكريم يصفه بصفات أخرى أجلّ وأسمى من هذه فهَمُّه الوحيد هو تبليغ رسالة التوحيد وتقرير شريعة الله في خلقه أجمعين كما يبدو من خلال الآيات التالية :

﴿ثم بعثنا من بعدهم موسى بآياتنا إلى فرعون وملأه فظلموا بها. فانظر كيف كان عاقبة المفسدين﴾ (الأعراف 102).

﴿قال ياموسى إني اصطفيتك على الناس برسالتي وبكلامي فَخُذْ ما ءاتيتك وكن من الشاكرين، وكتبنا له في الألواح من كل شيء موعظةً وتفصيلاً لكل شيء فخذها بقوة وامر قومك ياخذوا بأحسنها. سأوريكم دار الفاسقين﴾ (الأعراف 144-145).

فجاءت شريعة موسى –عليه السلام– تقر عقيدة التوحيد لرب واحد، خالقُ كل شيء ومدبره، نقية من كل الشوائب بدليل قوله تعالى : ﴿ إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يَحْكُمُ بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا والرُّبانيون والأحبار بما استُحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء﴾ (المائدة 46).

طرأ على التوراة الكثير وزيد فيها وحذف فصارت نسخة باهتة هي أقرب إلى كتاب قصص وخرافات وأساطير منه من كتاب شريعة ينظم الحياة على مبدإ العدل والطُّهر والعقيدة الثابتة في إله واحد لسائر البشر. يقول الرحمان (في سورة النساء الآية، 45) : ﴿ومن الذين هادوا يحرفون الكلم عن مواضعه ويقولون سمعنا وعصينا واسمعْ غيرَ مُسْمَعٍ وراعنا لياً بألسنتهم وطعناً في الدين. ولو أنهم قالوا سمعنا وأطعنا واسمع وانظرنا لكان خيرا لهم وأقوم ولكن لعنهم الله بكفرهم فلا يومنون إلا قليلاً﴾. فحولوا دينهم الجديد إلى عبادة إله خاص بهم هو "يَهُوَا" إله قاس دموي، نادم، حزين، يحب رائحة شواء المذبوحات والقرابين ويقر ظلمهم لغيرهم وسيادتهم عليهم. «وهذا الدين القاسي المكتئب لم يتخذ له شيئا من الطقوس المنمقة والاحتفالات المرحة التي كانت شائعة في عبادة الآلهة المصرية والبابلية. وكان يغشى التفكير اليهودي بأجمعه شعور بضآلة شأن الإنسان أمام رب قادر يسير طوع أمره. وبقيت عبادة يهوا قروناً كثيرةً دينا قوامه الخوف لا الحب، والرهبة لا الرغبة، رغم ما بذله سليمان من جهود لكي يجمل باللون والنغم عبادة هذا الإله الرهيب»[29].

وقد اقتبسوا كثيراً من تراثهم عن الكنعانيين والمصريين، وأدخلوه في كتاباتهم المقدسة خاصة بعض الأساطير التي تدور حول الصراع بين الخصب والجفاف أو بين الحياة والموت. ومارسوا الأعمال والطقوس التي اعتبرت ضرورية للخصب وضمان محصول طيب، فكانوا يضحون بأحد الحيوانات ويقدمون قرابين للمعبد من المحاصيل والماشية، ويرقص ملكهم أمام تابوت العهد[30]. واعترفوا بالآلهة المحلية، آلهة الخصب والنماء بصفة خاصة، إلى جانب معبودهم يهوا، ولذا كانت بعض العبادات والطقوس الكنعانية القديمة منتشرة بينهم بل وأصبح الإله الكنعاني (بَعَلْ) في بعض الفترات منافساً قوياً للمعبود يهوا.

وكانت فكرتهم عن الحياة الأخرى شبيهة بالفكرة لدى الكنعانيين ومعظم الأمم القديمة في المنطقة، إذ كانوا يدفنون مع موتاهم بعض الأدوات التي كانوا

---

(29) **قصة الحضارة : الشرق الأدنى**، ج II من المجلد I، ول ديورانت ترجمة محمد بدران، ص 344.
(30) راجع في هذا الصدد سفر اللاويين وسفر العدد وسفر التثنية.

يستخدمونها في حياتهم اليومية، وقد تعددت آلات الموسيقى التي استخدموها في طقوسهم الدينية وفي حياتهم العادية، ومعظمها من آلات كانت مستعملة في سوريا قبل وصولهم إليها بل قلدوا شعر الكنعانيين[31].

وقد دونوا مجموع تراثهم الديني في كتاب **العهد القديم** بأجزائه : **التوراة** وأسفارها الخمسة، والأنبياء، والمكتوبات. وأضافوا إليها ما توارثه الخلف عن السلف من بني إسرائيل، من أحكام وفتاوى وفقه وتشريع، ودونوا شرائعهم في كتاب **التلمود** الذي لا يقل قداسة في العقيدة العبرية عن **التوراة** إن لم يكن يفوقها في أحيان كثيرة، ويُؤْمَرُ باتباع تعاليمه ووصاياه دون **التوراة**. وهو تلمودان : أو رشلمي، وهو الذي وضعه أحبار أورشليم، ويحتوي على 39 بحثا بالعبرانية وقد كتب ابتداء من القرن الثاني إلى القرن الرابع ميلادي. وبابلي وهو الذي بُدئَ في بغداد في أواخر القرن الخامس، ويشمل 36 بحثا بالأرامية، وبه بعض الشروح العبرانية، ويشكل أربعة أضعاف التلمود الأورشليمي. وهو المتداول بين اليهود، ويتألف من (الْمِشْنا) وهي المتن أو الشريعة التي تشتمل على الأحكام الدينية المكملة لشريعة موسى وتفسر ما يلتبس فهمه منها ؛ ومن (الجِمَارَا) وهي الشرح والتعليق والتكملة على الأعمال الأولى[32].

2- المسيحية

حادت اليهود عن خط التوحيد النبوي وغرقت شعوب منطقة الشرق القديم في الوثنية وتعدد الآلهة، فتدخلت الحكمة الربانية ثانية لتصحيح مسار الدين الموحد وتنقية شريعته من كل النواقص. فظهر عيسى بن مريم –عليه السلام– برسالة جديدة يعيد فيها للتوحيد نقاءه وصفاءه. يقول تعالى ﴿وقَفَّيْنا على آثارهم

(31) انظر : **معالم حضارات الشرق الأدنى القديم**، د. محمد أبو المحاسن عصفور، ص 169-170.

(32) انظر للإفادة المراجع التالية : **التلمود والصهيونية**، د. أسعد رزوق، دار الناشر، ط II، 1991، **الكنز المرصود في فضائح التلمود**، د. محمد عبد الله الشرقاوي، مكتبة الزهراء القاهرة، ط I، 1993.

* Introduction au talmud, Adin Steinsaltz, ED. Albin Michel, 1987, Paris.
* Le Talmud et la Littérature rabbinique", Christian Yohanan Lambert, Ed. Desclée de Brouwer, 1997, Paris.
* Le Talmud A. Cohen, Ed Payot, 1982, Paris.

بعيسى ابن مريم مُصدّقاً لما بين يديه من التوراة. وآتيناه الإنجيل فيه هدى ونور ومصدقاً لما بين يديه من التوراة وهدى وموعظة للمتقين﴾ (المائدة 48). فكان في ولادته من عذراء معجزة خارقة وآية من آيات الرحمن وقدرته على خلق ما يشاء وكيفما يشاء ومتى شاء يقول جل وعلا : ﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون. فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء وإليه تُرْجعون﴾ (يس، 81-82).

وكانت قدرات عيسى عليه السلام على مداواة الأبرص والأعمى والأبكم من الآيات الكبرى للأقوام السامية آنذاك. فآمن به كثير من الناس وكانوا أنصارا له، وليس في شريعة النصرانية شيء جديد ذو بال يمتاز عما عرف عند اليهود أو عموم شعوب المنطقة. لذلك يعتبرها بعض الباحثين "ديناً تركيبياً سامياً يُعبّر عن أجمل وأنبل الرُّؤى الروحية التي حلم بها المصلحون في منطقة الشرق الأدنى. وأنها في بعض مظاهرها الجديدة تُبين عن سمو كبير في الحس الديني لدى الشعب السامي"[33].

ومن تعاليم النصرانية الأساسية المحبة، محبة الله ومحبة الإنسان إلى أخيه الإنسان، ومحبة الحياة الدنيا والحياة الآخرة التي لم يعد الخلود فيها مقتصراً على الملوك والنخبة بل لكل إنسان مؤمن صالح طاهر محب.

وقد انتشرت انتشاراً واسعاً لأن في رسالتها أجوبة عن أسئلة يسألها الناس عن جوهر الحياة ومعناها وعن الموت ومعناه. أجوبة ترضي فضول السائلين فكرياً وروحياً لأن العصر الذي ظهرت فيه المسيحية كان عصراً يتمخض عن قلق فكري وروحي أفقد كثيراً من العابدين ثقتهم بآلهتهم. ومن مثلها وأخلاقها أيضاً إعادة الأمل في حياة أرضية سعيدة وأخرى خالدة للمظلومين والتعساء والمتذمرين والفقراء والمنبوذين والخطاة، عكس ما كان في المعتقدات السابقة أو المعاصرة لها.

ونظراً لهذا الاختلاف اضطهدت المسيحية وأتباعها، وما صَلْبُ المسيح – عليه السلام– إلا مظهراً أولاً لهذا الاضطهاد لتتلوه سلسلة من الاضطهادات لأنصاره على يد أباطرة الرومان بالأساس. يقول القرآن الكريم : ﴿ولقد آتينا موسى الكتاب وقفينا من بعده بالرسل. وآتينا عيسى ابن مريم البينات وأيَّدْناه

---

(33) **خمسة آلاف سنة من تاريخ الشرق الأدنى**، فيليب حتي، المجلد I، ص. 188.

بروح القُدس. أفكُلَّما جاءكم رسول بما لا تهوى أنفسكم استكبرتم ففريقاً كذَّبْتُمْ وفريقاً تَقْتُلُون﴾ (البقرة، 86).

كما أن أناجيلها تعرضت للتحريف والتغيير والبتر والحرق، وانحرفت المسيحية في عقيدتها الموحدة ليصبح المسيح عيسى بن مريم ابناً لله (سبحانه وتعالى عما يصفون)، وتظهر عقيدة التثليت القائمة على الإيمان بإله واحد مؤلف من ثلاث أقائيم هي : الأب – الإبن – وروح القدس. فإذا تجلى الله بصفته ذاتاً سمي الأب، وإذا نطق فهو الإبن، وإذا ظهر فهو روح القدس[34]. وتعم هذه التعاليم في الأناجيل الأربعة المعترف بها في سائر كنائس النصارى وهي : إنجيل متى، وإنجيل مَرْقُسْ، وإنجيل لوقا، وإنجيل يوحنا، وقد حادت جميعها عن كلمة الحق وصفاء التوحيد وأمانة الكلمة وتناقضت فيما بينها حتى قال عنها الرحمان : ﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح بن مريم..﴾ (جزء من آية 19 من سورة المائدة)، ﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة...﴾ (جزء من آية 75 من سورة المائدة)، وأيضاً : ﴿ما المسيح ابن مريم إلا رسول قد خلت من قبله الرسل وأمه صديقة، كانا يأكلان الطعام. انظر كيف نبين لهم الآيات ثم انظر أنى يوفكون﴾ (المائدة 77).

فكان أن ختمت تعاليم الأناجيل المحرفة والكاذبة على قلوب الناس وعلى عقولهم بالشك والريبة اللذين أفضيا بدورهما إلى الإلحاد والزيغ عن عقيدة التوحيد من جديد.

3- الإسلام

جاء التوحيد الجديد إلى البشرية من حيث لا تنتظره، جاء من جوف شبه الجزيرة العربية. فكان لظهور الإسلام أثر كبير في تاريخ الشرق القديم غير مجراه تغييراً جذرياً، إذ قضى على السيادة الإغريقية والرومانية في حقلي السياسة والثقافة، وأدخل مفاهيم أخرى للحياة والموت والعلاقات بين البشر وبين ربهم، ومبادئ العدل والمساواة القائمة على التقوى والصلاح، من خلال شريعة جديدة ثابتة ومنسجمة مع طبيعة الخلائق لا يعتريها شك ولا قلق.

---

(34) راجع في هذا الباب : "المسيح في القرآن والتوراة والانجيل" لعبد الكريم الخطيب، دار المعرفة، لبنان، بدون تاريخ و"مقارنة الأديان المسيحية" لأحمد شلبي، الطبعة IV القاهرة. وما ورد في الأناجيل بشكل خاص في كتاب "العهد الجديد".

والإسلام بهذا الشكل يعتبر نهاية للعصور القديمة في منطقة الشرق القديم وبداية للعصور الوسيطة التي كانت كلها حضارة وإشراقا ومجدا، إذ بنى العرب بدينهم الجديد ولغتهم العربية حضارة عظيمة في المشرق العربي وأخرى في مغربه، لا تشبه في شيء ظلامية وظلم وتخلف وبشاعة العصور الوسطى في أوربا.

وقد تحمل أعباء الدين الجديد النبي العربي محمد –عليه الصلاة والسلام وعلى آله– في حدود 610م، إذ أوحى إليه ربه بضرورة نشر الرسالة إلى العالمين كافة، وكان قد بشر به في الكتب السابقة. يقول تعالى في سورة الأعراف الآية 157 : ﴿الذين يتبعون الرسول النبيء الأمي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل يامرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم. فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذين أنزل معه، أولئك هم المفاحون﴾.

فدعا صلى الله عليه وسلم وعلى آله بالإيمان المطلق بالله من خلال سورة الإخلاص التي صدع بها في وجه الكفار والمشركين : ﴿قل هو الله أحد. الله الصمد. لم يلد ولم يولد. ولم يكن له كفوءا أحد﴾. والتسليم لوجه الله تعالى في كل الأحوال والظروف : ﴿بلى من أسلم وجهه لله وهو محسن فله أجره عند ربه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾ (البقرة 111) وأيضاً : ﴿ومن أحسنُ ديناً ممن أسلم وجهه لله وهو محسن واتبع ملة إبراهيم حنيفا﴾ (النساء 124).

وكانت معجزته الخالدة – عليه الصلاة والسلام وعلى آله – القرآن الكريم وما جاء فيه من عقيدة موحدة سليمة، ومن شريعة وافية شاملة لكل مناحي حياة الخلق الأولى والآخرة. أعجز البشر في مضمونه وفي لغته، كيف لا والرحمان سبحانه وتعالى تكلف بحفظه وصونه من كل سوء ومن كل زيادة أو نقصان. يقول الذكر الحكيم : ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾ (الحجر 9) و : ﴿إنه لقرآن كريم. في كتاب مكنون. لا يمسه إلا المطهرون. تنزيل من رب العالمين﴾ (الواقعة 80-83).

وفصل النبي الكريم بين العقيدة الجديدة وما كان قبلها من الديانات السابقة وحياً صادقاً في الآية الكريمة الآتية : ﴿وأوحي إليَّ هذا القرآن لأنذركم به ومن

بَلَغَ أَإنكم لتشْهدون أن مع الله آلهة أخرى. قل لا أشهد. قل إنما هو إله واحد وإنني بريء مما تشركون﴾ (الأنعام 20).

ووضع بذلك أركاناً للإسلام قائمة على :

1- شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله

2- إيقام الصلاة

3- إيتاء الزكاة

4- صوم رمضان

5- حج بين الله الحرام لمن استطاع إليه سبيلا.

ووضع في سنته الشريفة التي أصبحت المنبع الثاني لشريعة الإسلام في حياته ومن بعده، الحلال والحرام والأمور المتشابهة، وأفتى وشرح ووضح ما في القرآن الكريم من أوامر ونواهي. وفسح المجال للأمل والرجاء في رحمة الله تعالى عن طريق التوبة والإحسان والعمل الصالح ومحبة الخير.

وبذلك يكون صلى الله عليه وسلم وعلى آله، قد بلغ ووضح عقيدة التوحيد الإلهية بصورة واضحة وقاطعة للبشرية جمعاء وليس للشرق القديم وحده، وأبقى فيها سنة الإيمان بالرب الواحد الأحد، وبذلك يختم الرسالات لأن معجزة الرحمان أن جعله آخر الأنبياء، يقول تعالى : ﴿ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيئين. وكان الله بكل شيء عليما﴾ (الأحزاب 40).

وخلَّد الله الإسلام وشريعته إذ جعله الدين الوحيد المقبول لديه والذي يلقى به العبد ربه – إذ يقول في محكم ذكره : ﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾ (آل عمران 19).

﴿ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يُقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين﴾ (آل عمران 84).

المراجع المعتمدة

1- **القرآن الكريم** برواية ورش.

2- **الكتاب المقدس** عن دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط.

3- **معالم تاريخ الشرق الأدنى القديم من أقدم العصور إلى مجيء الأسكندر**. د. محمد أبو المحاسن عصفور، الطبعة الأولى، سنة 1981 ، دار النهضة العربية – بيروت.

4- **معالم حضارات الشرق الأدنى القديم**. د. محمد أبو المحاسن عصفور، الطبعة الثانية، سنة 1981، دار النهضة العربية – بيروت.

5- **خمسة آلاف سنة من تاريخ الشرق الأدنى**. المجلد الأول، فيليب حتي، الطبعة الثانية، سنة 1982، الدار المتحدة للنشر – بيروت.

6- **قصة الحضارة** : **نشأة الحضارة**. الجزء الأول من الجلد الأول، تأليف ول ديورانت وترجمة د. زكي نجيب محمود، نشر جامعة الدول العربية، سنة 1949.

7- **قصة الحضارة** : **الشرق الأدني**. الجزء الثاني من المجلد الأول، تأليف ول ديورانت وترجمة محمد بدران، سنة 1971، مطابع الدجوى – القاهرة.

8- **الدين المقارن، بحث في سائر الأديان العالمية**، محمد أبو الفيض المنوفي الحسيني، دار النهضة – مصر، بدون تاريخ.

9- **المسيح في القرآن والتوراة والانجيل**، عبد الكريم الخطيب، دار المعرفة – لبنان، بدون تاريخ.

10- **مقارنة الأديان** : **المسحية**، أحمد شلبي، الطبعة الرابعة القاهرة، سنة 1973.



الزرادشتية بوصفها تعبيرا عقائديا وفكريا في الشرق القديم

حسن المازوني
كلية الآداب والعلوم الإنسان –الجديدة

مقدمة

قبل الحديث عن أثر الزرادشتية في الشرق القديم، لابد من الإشارة إلى المراحل التي قطعتها هذه الديانة خصوصا مرحلة التأسيس وما رافقها من مخاض فكري وتحولات في بنية المجتمع الإيراني القديم.

لقد أجمعت كل المصادر التاريخية الغربية منها والعربية، على أن مؤسس هذه الديانة هو زرادشت، هذا الأخير استطاع من خلال المبادئ والأفكار التي أتى بها زعزعة كيان المجتمع الإيراني خاصة والشرق القديم عامة. فهذه تعتبر حركة فكرية ظهرت في الشرق وسادت بقعة كبيرة من الأرض على مدى حقبة طويلة من الزمن، وبقيت لها آثار جمة في تاريخ الفكر بالمنطقة كلها.

ولعل التساؤل الذي يفرض نفسه على كل باحث ومهتم بتأريخ الشرق القديم، هو لماذا استطاعت هذه الديانة أن تجد في الشرق القديم، أرضا خصبة لنشر أفكارها ومبادئها ؟ هل الشرق يعتبر دائما مهدا لكل الديانات سواء منها السماوية أو الدنيوية ؟ هل الرجل الشرقي أكثر استعدادا وإيمانا لتقبل كل دين جديد دون إخضاعه لمنطق العقل والسؤال ؟

تنتسب الديانة الزرادشتية إلى زرادشت أو اوزراتشترا "ZARATHOSHTRA" كما ورد في كتاب "AVESTA"، وقد عرف اتباع هذه الديانة الزرادشتية في العربية

وفي القرآن الكريم باسم المجوس(*). وتحكي الكتب التاريخية أن نبيا ظهر في بلاد إيران قبل ظهور المسيح بمئات السنين، لكنهم اختلفوا في مكان ظهوره، والرأي الغالب يتجه إلى أنه ولد بمنطقة أدربيجان غرب بحر قزوين. أما قصة ولادته فقد اختلف فيها أيضا فديورانت يقول في كتابه بأن : "المَلاك الذي كان يرعى هذا النبي تسرب إلى نبات الهوما المقدس، وانتقل مع عصارته إلى جسم كاهن حين كان يقرب القرابين المقدسة، وفي الوقت نفسه دخل شعاع من أشعة العظمة السماوية إلى صدر فتاة سامقة الشرف، وتزوج الكاهن بهذه الفتاة، وامتزج الحبيسان : المَلاك والشعاع فنشأ زرادشت من هذا المزيج[1].

أما فيلسان شالي "فيرى بأن رجلا اسمه "بوروزهازيو" كان يعيش مع زوجته الحسناء دُوغْدوما من قبيلة "سبيتاما" في إحدى جوانب مدينة أدربيجان، وذات يوم بينما كان الرجل يرعى ماشيته في الحقل، إذ تراءى له شبحان نوريان اقتربا منه وقدما إليه غصنا من أغصان نبات الهوما المقدس وأمره أن يحمل الغصن معه إلى داره ويقدمه لزوجته، لأنه يحمل كيان الطفل الروحاني، ومزج الغصن باللبن وشرب هو وزوجته فحملت الزوجة بزرادشت[2].

ولعل الغاية من اختلاف هذه الروايات حول ولادة زرادشت هو التأكيد على أن ولادته لم تكن طبيعية كباقي البشر، وإنما كانت ولادته معجزة حسب بعض المصادر، ذلك أنه عندما ولد، لم يبك مثل سائر الأطفال، بل قهقه عاليا حتى اهتزت أركان البيت الذي ولد فيه. فهربت من حوله الأرواح الخبيثة التي تجتمع حول كل كائن.

إن هذه القصة عمل يحمل في طياته جانبا غرائبيا وأسطوريا يصعب على العقل البشري تأكيده، ورغم اختلاف الروايات فإن أغلبها يتفق على أن الزرادشت عاش في القرن السادس قبل الميلاد.

(*) المجوس كلمة معربة من ماكوسيا Magucia البهلوية وهي في الفارسية القديمة ماكوس Magush وفي اللغة الأفستائية مكاو Magav وتعرف اليوم في الفارسية الحديثة باسم ما غ Magh وهو لقب يطلق على رجال الدين في إيران قبل زرادشت.

(1) **قصة الحضارة**، وول ديورانت، الجزء الأول من المجلد الأول، مصر، ترجمة : زكي نجيب محمود، ص : 424.

(2) **قصة الديانات**، مظهر سليمان، الوطن العربي، الطبعة الأولى، بيروت، 1984م، ص : 266.

أما إذا انتقلنا إلى كتاب زرادشت الديني المعروف باسم أفستا "AVESTA" فهو مجموعة مؤلفة من خمسة أجزاء مستقلة أو خمسة كتب يختلف تاريخ تدوينها، "وأقدم قسم منها يرجع إلى عصر زرادشت نفسه وهو يشتمل على أقواله وتعاليمه التي جمعها من بعده تلاميذه وأتباعه الأولون ودونوها ثم أضيف إليها ما وضعه فقهاء الزرادشتية القدامى من الأحكام والتقاليد الدينية، وهكذا استكمل بالتدرج أقسامه الخمسة وظهر بشكل كتاب ديني موحد كان ولا يزال معوَّل القوم في عبادتهم وأحكام دينهم"[3]. وتتضمن أفستا الأساسية واحدا وعشرين نسكا (سفرا) صنفت في ثلاث مجموعات :

– المجموعة الأولى تسمى كَاتها "GATHAS"، وتُكون أصول الأخلاق وأركان الدين والصلوات وهذه المجموعة تمثل أقدم نصوص الأفستا ولها في الدين المزدي أهمية بالغة.

– المجموعة الثانية تحوي أل داتا "DATA" التي تتحدث عن الحياة الدنيا عند المؤمنين وتتناول القوانين المدنية والجنائية وسنن قواعد الطهارات.

– والمجموعة الثالثة تضم إلى هذا ماترا "HADHAMATHRA" [4]، وتتناول تفصيل القضايا الخاصة بالروح والجسد، كما تتناول علم النجوم والطب والتاريخ والأساطير وغيرها.

وهناك كتابان آخران يرد أسماهما مرفوقين أو مرادفين لكتاب أفستا، هما كتاب "زند ZAND" و"بازند PAZAND"، فكلمة زند في اللغة الفارسية تعني التفسير، والمراد بها كتاب "التفسير الذي وضع لكتاب أفستا توخيا لشرح أحكامه ونواقصه"[5].

وإذا ما حاولنا تتبع المراحل التي مرت بها الديانة الزرادشتية نجدها قد مرت بمراحل مختلفة، أي من مرحلة عصر الملوك الهخمنشيين التي ابتدأت في القرن السابع قبل المسيح وانتهت بغزو الإسكندر للشرق وغلبته على دارا "DARA" آخر

---

(3) **الأدب الفارسي**، محمد محمدي، منشورات طوس، الطبعة الثانية، 1995م، ص. 73.

(4) **إلتقاء الحضارتين العربية والفارسية**، يحيى الخشاب، معهد البحوث والدراسات العربية، 1969م، ص. 24.

(5) **الأدب الفارسي**، ص. 74.

ملوك هذه الأسرة، ففي هذا العصر انتشرت هذه الديانة، وجمعت الأفستا ودونت، وعمت جميع بلاد إيران.

أما المرحلة الثانية فهي عصر الإسكندر وخلفائه المقدونين، ويمتد نحو قرن من الزمان، بحيث لم يكن هذا العصر ملائما للزرادشتية، فقد قاوم الإسكندر وخلفاؤه هذا الدين بشدة، ولم يتورعوا عن التنكيل بالموابذة ورجال الدين وهدم المعابد وإحراق الكتب، ومنها كتاب أفستا. ومن هنا يكون قد فقد الدين نفوذه على المستوى الرسمي، أما على الصعيد الشعبي فيظهر أنه ظل قائما.

لكن الديانة الزرادشتية عرفت حضورا متميزا في عهد الدولة الساسانية في أواخر الربع الأول من القرن الثالث المسيحي، حيث يبدأ دور آخر في تاريخ الزرادشتية هو دور تجديدِها ورقيِها وعصرها الذهبي، فإن الملك أردشير مؤسس هذه الدولة جعل الزرادشتية الديانة الرسمية للبلاد، وعنى بأمر الدين عناية بالغة وباندفاع وحماس، وأمر كبير الموابذة في عصره تَنسر Tanser بتنظيم أمورها وبجمع ما تفرق من أفتسا وتدوينه من جديد وجعله الدين الرسمي الوحيد للبلاد، وأساسا لسياسته التي تتمثل في العبارة الشهيرة : "الدين والمُلك توأمان لا قوام لأحدهما بدون الآخر، فالدين أسّ الملك، والملك حارسه، فما لم يكن له أس فمهدوم، وما لم يكن له حارس فضائع"[6]. وقد ظل هذا الدين بانتشاره الواسع العمود الفقري للأمبراطورية الساسانية طوال عهدها المديد الذي استمر أكثر من أربعة قرون، وبلغ في عهدها أوج الازدهار والتوسع.

ولعل الشيء الذي يهمنا هنا هو الوقوف على بعض القضايا الفكرية التي جعلت من الديانة الزرادشتية صورة للشرق القديم، فالزرادشتية اشتهرت بالثنوية في الكتب الإسلامية ونسب إليها الاعتقاد بإلهين اثنين : إله الخير وهو "أهورا مزدا" وإله الشر "أهريمن". إن الإنسان منذ أول يوم بدأ يفكر في الخلقة والكون، وواجه مشكلة ظلت دائما مشكلته الفكرية الكبرى : رأى نفسه في عالم مزيج من الخير والشر، يرى أشياء تجلب له السعادة والبهجة، وأشياء تسبب له الشقاء والعذاب. رأى أن ناموس التضاد هو من أقوى نواميس الطبيعة وأبرزها فالنور تقابله الظلمة

(6) المرجع السابق، ص. 76.

والصحة يقابلها المرض، واللذة يقابلها الألم، والحياة تقابلها الموت، ومثل هذا يسود جميع مظاهر الحياة، بل يُشْهَد هذا التضاد في عالم المعاني والصفات، فالظلم يقابله العدل، والحرب تقابل السلام، من هنا يمكننا التساؤل هل دين زرادشت ثَنَوي يرى أن العالم تحكمه قوتان أي إلهان : إله الخير وإله الشر ؟ أم هو موحد يرى أن العالم يحكمه إله واحد وأن ما في العالم من خير وشر إنما هو مظهرين لإله واحد ؟

اختلف الباحثون في الإجابة عن هذا السؤال : فيرى كثيرون أنه ثنوي كما يدل على ذلك ظاهر كلام زرادشت. وقد ذهب إلى هذا الرأي كثير، منهم من يرى أنه موحد، يقول الأستاذ هوج "HAOG" أن زرادشت كان من الناحية اللاهوتية موحدا، ومن الناحية الفلسفية ثنويا. معنى هذا أنه من ناحية العقيدة الدينية يرى أن للعالم إلها واحدا، ولكن إذا تعرض لشرح فلسفة العالم وما فيه من خير وشر ونزاع بينهما، فهو ثنوي يرى أن في العالم قوتين[7].

وخلاصة دين زرادشت في خلق العالم، أنه خُلِقَ من أصلين : النور والظلمة، والخير والشر، وأن هذين الأصلين كانا في نزاع مستمر، تبادلا النصر والهزيمة، وأن العالم نتيجة لذلك انقسم إلى معسكرين، جيش النور أو الخير وجيش الظلمة أو الشر. قاد أهورا مزدا جيش الخير (هرمزاو مزدا)، وقاد جيش الشر (أهريمن). وقد أعلن زرادشت أنه لا يوجد إلا إله واحد هو إله أهورا مزدا، وأن في العالم قوتين : قوة الخير وتتمثل في أهورا مزدا، وقوة الشر والظلام وكل ما فيها أدى وسوء ويتمثل في أهريمان. وعلى الإنسان أن يختار الطريق المستقيم، ولكنه هناك حساب وجزاء في الآخرة[8].

وأما انعكاسات هذه الديانة على السلوكات البشرية للمجتمع الإيراني خاصة والشرق القديم عامة، فقد تجلت أساسا في الدعوة إلى الإصلاح الاجتماعي، حيث كان هذا المجتمع مجتمعا فاسدا تسوده الرذيلة ولا تحكمه قواعد، بل كان القانون السائد هو قانون شريعة الغاب بحيث أن الضعيف يخضع للقوي. فكانت بذلك تعاليم زرادشت الموجه لأفعال الإيراني مبينة له أن الطريق الصحيح هو

---

(7) **فجر الإسلام**، أحمد أمين، الجزء الأول، طبعة الاعتماد، مصر، 1928م، ص. 123.

(8) **دراسات في تاريخ الشرق الأدنى القديم**، أحمد فخري، المطبعة الأنجلو المصرية، 1990م، ص ص. 230-231.

طريق الخير. إضافة إلى ذلك التشجيع على الإصلاح الاقتصادي، من خلال العمل المثمر الجاد وعدم الكسل والخمول. ومن وصاياه استغلال الأرض والانتفاع بخيراتها، وأن العمل والإنتاج خير من صوم وصلاة متبوعين بالخمول والكسل، كما جعل أشرف عمل للإنسان الزراعة والعناية بالماشية، فحبب إلى الناس أن يزرعوا وأن يعيشوا مع ماشيتهم وأن يكدوا ويعملوا حتى حرم على أتباعه الصوم لأنه يضعفهم عن العمل، وهو يريدهم أقوياء عاملين[9].

وفي خطاب لأهورامزدا موجه لزرادشت : "يا زرادشت المجيد، من يزرع على هذه الأرض بساعديه الأيسر والأيمن تقول له الأرض : أنت يا من عملت على وجهي عملا سأظل في المستقبل مثمرة وسأبقى واهبة النعمة، خذ مني أحمالا وخذ منها معاشك، ومن لا يزرع على الأرض تقول له هذه الأرض : أنت يا من لم تزرع على وجهي شيئا ولم تعمل عملا عليك أن تقف في المستقبل خلف الآخرين وتستنجد بهم، ولا يصيبك من موائد الذين هم في رغد من العيش وفي راحة وفرح إلا الفتات وفضلات الأطعمة[10].

وأما إذا انتقلنا إلى تنظيم الأسرة نجد الزرادشتية ترى، أن الرجل المتزوج هو القادر على تحمل مسؤولية البيت قال أهورامزدا : أقول لك يا زرادشت إن الرجل المتزوج خير من الأعزب. إن ربَ البيت خير ممن لا بيت له، إن من له ولد خير ممن لا ولد له، والذكر في نظر الزرادشتية خير من الأنثى، الغني خير من الفقير"[11].

إن نظام الأسرة كما وضعه زرادشت يعتبر من أسوإ النظم، التي عرفتها البشرية، حيث قضى على حرمة الأسرة، وأضاع الانتساب، وبذلك شاع الانحلال والتفسخ، فيحل للرجل في نظرهم أن يتزوج بأي عدد من النساء ويحق للزوج أن يتنازل عن زوجته إلى رجل آخر، ويعتبر هذا العمل عند زرادشت عملا محمودا لأنه من باب الإحسان على أخ من الدين، كما أن نظام النسب كان أشد غرابة، فرابطة الدم بين الولد وأمه لم يكن لها وزن إذ ينسب الطفل إلى أب لا علاقة له به[12].

---

(9) فجر الإسلام، ص. 121.

(10) فرهنك إيران باستان، بورد داود، طهران، ص. 92.

(11) زاند افستا ونديداد 4، ص. 47.

(12) النثر الفني في العصر العباسي الأول، محمد عبد الغني الشيخ، الدار العربية للكتاب. 1988م، ص ص. 45-46.

وإذا كانت الزرادشتية قد ظهرت في مرحلة زمنية تميزت بعدم وجود الديانات السماوية التي تدعو إلى التوحيد، فإن الديانات التوحيدية لم تَجُبَّ ما قبلها من طقوس وخرافات نهائيا، فالدين الإسلامي الذي ظهر في الجزيرة العربية وامتد إلى مناطق شاسعة، كان له الدور الكبير وبفضل تعاليمه السمحة، في دفع الأقوام المجاورة لاعتناقه، بل أصبحوا هم المدافعين عنه والناشرين له، لكن أقلية منهم احتفظت بديانتها السابقة، بحيث نزحوا إلى جزر الخليج الفارسي، ثم إلى الهند وباقي البلدان التي سمحت لهم بممارسة طقوس عبادتهم[13]. وهذا ما أدى إلى استمرار الديانة الزرادشتية إلى يومنا هذا، فأتباعها يطلق عليهم، اسم "البارسيون" فعددهم يناهز مائة وعشرين ألفاً، يعيش أكثرهم في مدينة بومباي في الهند، وجاليات قليلة في إيران وفي عدن، وأتباع الزرادشتية معروفون بالنظافة التامة، والصدق والأمانة، ويثق الناس في كلمتهم كتجار أمناء أينما كانوا"[14]. فهذه الطائفة تجعل من كتب زرادشت المرجعية الدينية والأخلاقية التي بواسطتها تقوم سلوكاتها وتهذب أخلاقها. إن هذه الفئة من الناس التي كان يطلق عليها اسم المجوس، والتي لم تعتنق الإسلام، كانت تدفع الجزية لرسول الله ﷺ، وخصوصا مجوس نجران، ومجوس اليمن ومجوس هجر وعمان والبحرين. فقد قال عبد الرحمان بن عوف : "أشهد أن رسول الله قال : سنوا به سنة أهل الكتاب"[15].

وإذا كانت الجمهورية الإسلامية الإيرانية قد جعلت من الدين الإسلامي أساسا لدستورها وللمذهب الشيعي الاثنا عشري مذهبا رسميا للبلاد، فإن هذا لم يمنعها من السماح للطائفة الزرادشتية من ممارسة دينها بكل حرية، بل الأكثر من هذا، فإن لهذه الطائفة تمثلية في البرلمان. هل يدخل هذا في إطار التسامح الديني ؟ أم هو حنين إلى تاريخ إيران القديم، وبالضبط المرحلة الساسانية التي عرفت فيها إيران أوج عظمتها وحكمت مناطق شاسعة من العالم ؟ ليس من الضرورة إيجاد جواب لهذا السؤال، فقوة إيران تتمثل اليوم في قوة إسلامها وإيمانها.

---

(13) فجر الإسلام، ص. 123.

(14) دراسات في تاريخ الشرق الأدنى القديم، ص. 231.

(15) تيارات ثقافية بين العرب والفرس، أحمد الحوفي، دار النهضة، مصر للطباعة والنشر، القاهرة، 1928م، ص. 33.



اللغات الإيرانية القديمة

فؤاد ساعة
جامعة سيدي محمد بن عبد الله
كلية الآداب – سايس فاس

تعد اللغات الإيرانية القديمة فرعا من أسرة اللغات الهندو – آرية المتشعبة عن اللغة الهندو – أوربية. وقد عرفت اللغات الإيرانية القديمة تحولات عديدة عبر تاريخ تطورها الذي يجمع الباحثون على تقسيمه إلى ثلاث مراحل هامة وهي :

1) مرحلة الفارسية القديمة، وتمتد من أقدم فترة تدل عليها الآثار المتبقية إلى سقوط الإمبراطورية الأخمينية.

2) مرحلة الفارسية الوسطى وتبدأ مع السلالة الأشكانية لتنتهي مع نهاية الإمبراطورية الساسانية وظهور الإسلام. إلا أن بعض اللغات المتصلة بهذه الفترة قد استمرت في الوجود إلى القرن الثالث للهجرة.

3) المرحلة الجديدة والمعاصرة، وتمتد من الفتح الإسلامي إلى اليوم.

في هذا العرض سنقتصر على الحديث عن اللغات التي كانت سائدة في المرحلة الأولى مع الإشارة إلى بعض مخلفاتها من نقوش ونصوص مكتوبة. وقبل ذلك لابد من التذكير بأن جل مصادر معرفتنا باللغات الإيرانية القديمية يعود إلى ما كتب باللغات المجاورة للإمبراطورية الأخمينية من جهة وإلى ما كتب باللغات الإيرانية ذاتها من جهة ثانية.

ولولا هذه الكتابات لتعذر علينا معرفة اللغات الإيرانية القديمة وتاريخ شعوبها. كما لا يغيب عن أذهاننا أن القاسم المشترك للحضارات القديمة التي شهدتها

هضبة إيران ورغم انتمائها إلى أجناس ولغات مختلفة، هو كونها حضارات شفوية بامتياز. وذلك لأن الشعوب التي توالت على إيران منذ العيلاميين لم تكن تتوفر على خط أو كتابة، مما حدا بها إلى اقتباس خطوط الحضارات المجاورة لها.

اللغة الميدية

ظهر الميديون في الألفية الأولى قبل الميلاد كأول أسرة حاكمة في همدان، بعد أن تحالفوا مع البابليين وقضوا على سلْطة الآشوريين (615 ق.م). هذا ولا يُعرف ما إذا كان الميديون قد كتبوا بلغتهم أم بلغة غيرهم. ويروي هردوت أن "دَياكو" ملك الميديين (ق 7 ق.م) كان يتلقى المنازعات التي كانت ترسل إليه للبث فيها. ويُعتَقد أن هذه القضايا كانت تكتب بلغة كتابها وكانت تترجم بين يدي الملك إلى اللغة الميدية. كما يروي دينون أن الشعراء كانوا يفدون على الملك وكانوا يمتحون أشعارهم من الروايات القومية الإيرانية، التي تناقلتها الكتابات اليونانية، مما يدل على أن الميديين قد عرفوا الحكايات والقصص المنظومة. غير أنه لم يصلنا بشكل مباشر أي شيء من هذه الآثار الأدبية. وكل ما نعرفه عن اللغة الميدية حاليا لا يتعدى بعض أسماء الأشخاص التي نقلتها الكتب اليونانية والفارسية. وفيما يلي بعض الكلمات الميدية التي بقيت في الفارسية القديمة :

wazarga : بزركَ، كبير، xšayaθiya : شاه، asna : سنكَ، حجر، miθra : مهر، محبة. ويعتقد بأن لغة الأسّيت ossète المتداولة حاليا في القوقاز إنما هي من مخلفات اللغة السكائية.

اللغة السكائية

لا تختلف لغة السكائيين، الذين سكنوا شرق وغرب بحر الخزر، عن لغة الميديين اختلافا كبيرا. ولقد نقل هردوت بعض الحكايات والروايات المتعلقة بتاريخ هذا الشعب الذي لم يصلنا عن لغته سوى بعض أسماء الأشخاص والأمكنة الوارد ذكرها في الكتابات الآشورية واليونانية. وأشار سترابون إلى وجود علاقة تشابه وقرابة بين لغاتهم ولغة الميديين، وبينها وبين الفارسية القديمة. هذا وراجت اللغة السكائية إلى حدود القرن الخامس للهجرة لتحل محلها اللغة التركية بعد

ذلك. كما تعتبر اللهجات البامیرية مثل "واخاني" من بقايا اللغة السكائية. ومن الكلمات السكائية الغربية التي وردت في الكتابات اليونانية نسوق هذه الأمثلة[1] :

arvant : تند، سريع، aspa : اسب، فرس، ätar : آذر، bäzu : بازو، عضد اليد، carma : جرم، الجلد، cyav : شدن، صار، gušA : كَوش، أذن، hapta : هفت، سبعة، huška : خشك، يابس.

الفارسية القديمة

يطلق إسم الفارسية القديمة على اللغة التي كانت متداولة في إقليم فارس إبان العهد الأخميني (330-550 ق.م). هذه اللغة التي انحدرت منها الفهلوية (الفارسية الوسطى) والفارسية المعاصرة هي الممثلة في النقوش المسمارية التي كتبت بها آثار الملوك الأخمينيين على الصخر والألواح المعدنية النفيسة وغيرها. ومن بين أهم هذه النقوش، ما خلفه داريوش الأول وقوروش وخشايرشا وغيرهم.

وتتصف جل هذه الآثار بكونها تخلد ذكرى هؤلاء الملوك، ومن هنا اعتبرت ذات قيمة تاريخية، دون أن ترقى إلى مستوى الكتابة الأدبية. فهي تحتوي بالخصوص على تصريحات وألقاب ملكية وسرد للغزوات والعقوبات التي فرضوها على أعدائهم، وعلى قائمة بأسماء الأقاليم التي تتكون منها إمبراطوريتهم.

ولا شك في أن طريقتهم هذه في التأريخ لمنجزاتهم قد سبقهم إليها ملوك البابليين والآشوريين. هذا وإن اقتصر الأخمينيون في تدوين حياتهم ومنجزاتهم العظيمة على الفارسية القديمة فحسب، فقد أبقوا على لغات البلدان الداخلة تحت سلطانهم كما ورِثوا حضاراتها وثقافاتها. فاتخذوا الخط الآرامي واللغة الآرامية كلغة رسمية كما تدل على ذلك الرسائل التي تعود إلى الملك آرشام الفارسي على مصر. ويتبين من خلال هذه الرسائل التي كتبت على الجلود والورق البردي، ووجد في العديد من الكتابات الآرامية الأخرى التي اكتشفت في مصر، كثير من الكلمات التي اقتبستها الآرامية من الفارسية مثلما اقتبست هذه الأخيرة عن سابقتها.

---

(1) نقلا عن محسن أبو القاسمي، تاريخ زبان فارسى، ص. 18.

من هنا نحتت أغلب النقوش التي لا زالت عند باسر كاد، وبيستون، ونقش رستم، وسوسا، وغيرها من المواقع الأثرية، بثلاث لغات هي : البابلية التي كانت سائدة منذ القديم في بلاد ما بين النهرين والبلدان المجاورة، والعيلامية (لغة سوسا) أو بالآشورية أو الآرامية فضلا عن الفارسية القديمة. ويعود السبب في هذا التعدد اللغوي إلى التوسع السريع الذي عرفته الإمبراطورية الأخمينية وإلى اعتمادها على اللغات التي بسطت نفوذها عليها.

أما الخط الذي كتبت به كل الآثار المتخلفة عن الفارسية القديمة، فهو الخط المسماري الأكّدي الذي طوعه الإيرانيون ليتناسب مع لغتهم[2]. ويتميز هذا الخط عن الخط الأكدي في أن الحرف الواحد لا يرمز إلى كلمة أو عدة كلمات وإنما يرمز لكتابة صوت واحد ومن ثم اشتمل هذا الخط على 36 حرفا، وخمسة رموز معنوية أو فكرية idiogramme تدل كل واحدة منها على كلمة واحدة.

ويحتوي الخط الفارسي القديم، الذي يكتب من اليسار إلى اليمين، على ثلاث علامات فقط لكتابة الحركات (فتحة، كسرة، ضمة)، ولا يميز بين القصيرة منها والممدودة. ويحتوي على 22 حرفا لكتابة الصوامت. كما يشمل أيضا علامة خاصة بالإعراب وعلامتين لفصل الكلمات فضلا عن علامات الأعداد. أما فيما يخص الإسم فكان يميز بين ثلاث صيغ للعدد (مفرد، مثنى، جمع) وثلاث صيغ للجنس (مذكر، مؤنث، خنثى)، بحيث تتم المطابقة بين الصفة والموصوف في الجنس والعدد. كما أنه يحتوي على سبع صيغ للحالات الإعرابية، تدل على علاقة الكلمة بباقي أجزاء الجملة.

ومقارنة مع الفارسية الوسطى والجديدة نلاحظ أن هاتين الأخيرتين قد تخلتا عن المثنى وحالات الإعراب. وعن النبر في الايرانية القديمة يقول محسن أبو القاسمي : "الظاهر أن النبر في الإيرانية القديمة كان نبراً موسيقيا، ولقد بقي هذا النبر في أوستا الكَاتا، بينما حل محله نبر الشدة في الاوستا الجديدة وفي الفارسية القديمة"[3].

---

(2) برويز ناتل خانلري، تاريخ زبان فارسى، ج 1، ص 173.
(3) محسن أبو القاسمي، نفس المرجع، ص 26.

وفي ما يلي ترجمة لبعض النماذج من نقوش داريوش التي تعتبر من أهم الآثار المتخلفة عن الفارسية القديمة :

"إن أهورا مزدا اله عظيم خلق هذه الأرض، وخلق السماء، وخلق الإنسان وخلق له السعادة، وجعل داريوش ملكا على الآخرين، وسيدا واحدا للآخرين"[4].

ومما جاء في نقش السّوَيس هذا النص :

"يقول داريوش الملك : أنا فارسي، جئت من فارس وفتحت مصر. وأمرت بحفر هذه القناة من وادي النيل الذي يجري في أرض مصر إلى البحر الذي يأتي من فارس، وبعد حفر هذه القناة كما أمرت بذلك، سارت السفن على هذا الوادي من مصر إلى فارس". ولقد وجد العلماء تشابها بين بعض ما خلفه داريوش من نقوش وبين قانون حمورابي، حيث يقول داريوش في إحدى كتاباته :

"لقد أصلحت كثيراً من الشرور. بعد أن كانت الأقاليم مضطربة، وكان الرجل يطعن أخاه، واستطعت أن أنفذ ما يلي بفضل أهورامزدا : ألا يطعن المرء شخصاً آخر، وأن يبقى كل في مكانه. وقد خاف الناس قوانيني، فلم يعد القوي يطعن الضعيف أو يقضي عليه"[5].

لقد بسط الأخمينيون نفوذهم على شعوب غير إيرانية كالسومريين والآراميين والأكديين واليونان والعيلاميين وعلى أقوام إيرانية كالميديين والبارتيين والسغديين والخوارزميين والسكائيين. ودخلت عدة كلمات من الفارسية القديمة إلى لغة هؤلاء كما دخلت كلماتهم إلى الفارسية القديمة. ومن خلال الآثار الموجودة عن هذا التبادل اللغوي في الكتابات المتبقية عن الفارسية القديمة واللغات الأخرى يمكن الإشارة إلى هذه الكلمات[6] : اقتبست الفارسية القديمة عن اللغة السومرية كلمة -dipi بمعنى كتابة، وبقيت في الفارسية الدرية على صورة "دب–" ونجدها في كلمات مثل دبستان "مدرسة" ودبير "كاتب" وعلى صورة "ديو–" كما في ديوان. وأُخِذ الجدر hwn الآرامي من hawana في الفارسية القديمة الذي صار

(4) يتكرر هذا النص في مستهل أغلب نقوش داريوش.

(5) محمد عبد السلام كفافي، في أدب الفرس وحضارتهم، ص. 138.

(6) محسن أبو القاسمي، نفس المرجع ص. 73.

"هاون" أي "مهراس" في الفارسية الدرية. كما أخذت كلمة "ambara" العيلامية عن hambära في الفارسية القديمة وصارت "انبار" بمعنى "مخزن الغلاّت" في الفارسية الدرية.

لغة الأوستا

وهي اللغة التي جاء بها الأوستا، أي الكتاب المقدس عند الزردشتيين. ويرى البعض أنها لغة إقليم خوارزم الذي ذكر في هذا الكتاب. كما اختلفت الآراء حول مكان وزمان رواج اللغة الأوستية وحول حياة زردشت الذي يُرجَّح أنه قد عاش بين (650-553 ق.م) في شرق إيران.

ويتكون كتاب الأوستا الحالي من مجموعة من النصوص الدينية باللغة الأوستية التي حفظت في الصدور مدة طويلة إلى أن جُمِعت ودونت في عهد أردشير الساساني (224م). ولما أصبحت الأوستية في القرن الثالث للميلاد غير معروفة إلاّ لدى الموابذة، ترجمت أقسام الأوستا إلى الفهلوية التي كانت هي اللغة الرسمية والمتداولة في عهد الساسانيين. وكان يشتمل كتاب الأوستا حسب ما ورد في كتاب دينكرد الفهلوي على 21 بابا (نسك). ذكر مؤلف دينكرد أسماء كل هذه الأبواب ووضع خلاصات لموضوعاتها التي فُقِدَ العديد منها. ومن بين أقسام الأوستا يمكن الإشارة إلى كتاب الكَاتا أي "الترانيم" الذي يعتبر من أقدم الآثار المتبقية من الأدب الإيراني. وهو منظوم يحتمل أن يكون من وضع زردشت. والأقسام الأخرى كما نعلم هي "يسنا" و"يشت" و"ويديودات" وكلها ناقص لم يبق على أصله.

ويعتبر الخط الأوستي أو "الخط الديني" الذي وضع في أواخر العهد الساساني من أدق الخطوط التي وضعت خصيصا لتدوين كتاب الأوستا. ولقد أخذت أبجدية هذا الخط من الأبجدية الزبورية والفهلوية، ويكتب من اليمين إلى الشِّمال. ويحتوي على 48 حرفا، منها 14 علامة للحركات و34 علامة للسواكن وأشباه الصوائت، وتكتب حروفه منفصلة وبشكل واحد.

التفاوت بين الفارسية القديمة والأوستية

يتفق علماء اللغة على وجود لغة إيرانية قديمة تفرعت عنها لغة الأوستا، لغة شرق إيران، واللغة الفارسية التي هي لغة الجنوب الغربي لإيران. ومن بين الفروق الموجودة بين هاتين اللغتين، نشير إلى الاختلاف الصوتي المتمثل في بعض الحروف كالسين والزاي والمركب سين باء (معجمة)، والمركب ثاء راء في الأوستية والتي يعادلها في الفارسية القديمة، على التوالي، حرف الثاء (θ) الدال والسين والسين (المضعفة) ومثال ذلك[7] :

ترجمة	الفارسية المعاصرة	الفارسية القديمة	الأوستية
أكبر	مهست، برز كَترين	maθita	masiŠta
يَد	دست	dasta	zasta
بحر	دريا	drayah	zrayah
فَرس	اسب	asa	aspa
قبيلة		visa	vispa
الثالث	سوّم	ssitiya	θritiya

الشعر وأوزانه في إيران القديمة

يرى بعض الباحثين أنه لا يمكن الحديث عن وجود الشعر في الفارسية القديمة كما هو الشأن في الأوستا ؛ فيما يتحدث البعض الآخر عن نوع من النظم في النقوش الأخمينية. يقول سعيد نفيسي[8] : "يتمثل الفرق بين الشعر الفارسي القديم والشعر الأوستي في عدم ظهور القافية في هذا الأخير، في الحين الذي روعيت في الشعر الفارسي القديم كما يتبين من وجود القافية "دا" في المصاريع الخمس الأولى من هذه القطعة (كتابة في نقش رستم)...". أما فيما يتعلق بالشعر في الأوستا فقد قام الدارسون بعدة أبحاث دقيقة، واختلفوا حول طبيعة الوزن فيه. فهنالك من يرى بأن الوزن الأوستي وزن كَمّي quantitatif أو مقطعي syllabique

(7) برويز ناتل خانلري، نفس المرجع، 200/199/1.

(8) نقلا عن شفيعي كدكني، موسيقى شعر، ص. 105.

أي يتأسس على عدد المقاطع. وهنالك من يقول بأنه كيفيّ qualitatif أي يقوم على النبر. وهنالك رأي ثالث يوفق بين الرأيين السابقين.

ولتبين هذا الخلاف بين الآراء نورد بعضها ونبدأ بفوشكور حيث يقول : "تشير الدراسات التي أجريت على الشعر الشعبي المعاصر، على أنه يقوم على التوفيق بين النبر والكمية. كما تظهر عدة أشعار شعبية اعتماد الوقف césure كأسلوب إيقاعي، إلى يومنا هذا. ومهما كان الأمر فإن الشعر الفارسي الكلاسيكي قد تبنى العروض أو الوزن الكمي، رغم أننا نجد شكوكا في مرحلته القديمة"[9]. وفي هذا الصدد يرى برويز خانلري[10] أن كمية المصوتات في الفارسية القديمة كانت ثابتة كما هو الشأن في السنسكريتية والويدائية. ومن ثم فإن الوزن في هذه اللغة، مثلها مثل اللغات الهندو أوربية، كان يتأسس على الكمية. ويرد نفس الباحث على أنطوان مايي الذي يقول بوجود نبر الشدة accent d'intensité في الفارسية القديمة، والذي يعتبر وزنها وزنا نبريا accentuel، بقوله : "لما كان وجود نبر الحدة في الفارسية القديمة افتراضيا فإن هذا الرأي يبدو ضعيفا"[11].

ويجدر بنا أن نذكر بأن كثيراً من النقاد تعرض لهذا الموضوع مثل كَلدنر Geldner، وبارتولومه Partholomae وكوريليفيج Kurylowicz، وهنينك Hening، وتارابوروالا Taraporwala. حيث يرى هذا الأخير أن عدّ المقاطع دون الاهتمام بكيفيتها وكميتها لا يمكن أن يعتبر أساسا لوزن الشعر الأوستي[12].

ويرى شفيعي كدكني[13] أن أغلب الدراسات التي تناولت الشعر الأوستي بالبحث لم تتعرض للقافية. وأورد نصا للباحث درايير يقول فيه : "يوجد في الكَاتا مَيْلٌ إلى استعمال لحن mélodie يشبه الأشعار التي كتب بها نوع من القطع الشعرية stanza. تشمل أنواع هذه القطع الشعرية ما بين ثلاثة وخمسة أبيات تكون على العموم بنفس الطول تقريبا، ويوجد في وسط كل مصراع على التقريب وقف

---

(9) de Fouchécour, Ch. H., éléments de persan, 346.

(10) برويز ناتل خانلري، وزن شعر فارسي، ص. 43.

(11) نفس المرجع السابق، ص. 38-44.

(12) نقلا عن نفس المرجع، ص. 43-44.

(13) محمد رضا شفيعي كدكني، موسيقى شعر، ص ص. 106-107.

césure. وتتكون أشعار اليشت من ثمانية مقاطع، وهي على شكل شعر حر. ووزن شعر الأوستا ليس كالشعر الإنجليزي المبني على حدة التلفظ stress ولا كالشعر اللاتيني المبني على كمية المقاطع وكالإيطالي الذي تحذف فيه المصوتات المتوالية وجوباً. كما أن القوافي غير مرتبة إلى حد ما وتظهر في وسط وفي آخر المصاريع غالباً"[14]. ويعتقد المؤلف أن المسيحية (أوربا اللاتينية اللسان) قد أخذت القافية في أشعارها من هنا.

أما عن قواعد النظم في الأوستا فقد توصل الباحثون إلى وجود اختلاف بين أوزان الگاتا وأوزان اليشت. فأشعار الگاتا الخمسة تحتوي على 11 و12 و14 و16 و19 مقطعا بينما أغلب أوزان اليشت تتكون من ثمانية مقاطع. كما أن الوقف الذي يقسم عدد المقاطع إلى مصراعين أو أكثر قد لا يراعى فيه تساوي المقاطع. فالجزء الأول مثلا من الگاتا يتكون من 7 فصول، ويشتمل الفصل عدة قطع شعرية، وكل قطعة تحتوي على ثلاثة مصاريع ويشمل كل مصراع 16 مقطعا يكون الوقف فيها بعد المقطع السابع (9 + 7). أما أشعار اليشت التي تحتوي على 10 مقاطع فيقع الوقف فيها أحيانا في الوسط (5 + 5) ويقع أحيانا أخرى بعد المقطع الثالث أو السادس. كما نجد وقفين في الأشعار ذات 12 مقطعا.

اللغات الإيرانية القديمة الأخرى

هنالك مجموعة من القرائن التي تدل على وجود لغات أخرى تفرعت على الإيرانية القديمة. ومن بين هذه القرائن ما تخلف من آثار هذه اللغات في اللغات الإيرانية الوسطى والجديدية. وبناءاً على مقارنة هذه الأخيرة مع اللغات الإيرانية القديمة المعروفة يمكن افتراض وجود لغة بارتية قديمة تولدت عنها البارتية أو الفهلوانية، وأخرى سغدية تفرعت عن أصلها القديم.

اللغات غير الإيرانية في إيران القديمة

قبل أن ينزح الإيرانيون إلى هضبة إيران التي سميت باسمهم، كانت تعيش في غرب هذه البلاد وجنوبها الغربي أمم وأقوام أخرى، أوجدت كل منها منذ أقدم

(14) Early Religious Poetry of Persia, pp.17-27.

العصور حضارة وتمدنا وثقافة خاصة. وكانت لها لغاتها وآدابها التي استفاد منها الإيرانيون القدماء.

لغات هذه الأمم هي السومرية والعيلامية والسامية.

تعد اللغة السومرية من أعرق اللغات المكتوبة. وقد استقر السومريون منذ أقدم العصور على مصب نهري دجلة والفرات بين بابل القديمة والخليج الفارسي العربي. ولقد اخترع السومريون الخط المسماري وكانت كتابتهم في البداية تصويرية Pictographique (3500 ق. م). وتطورت هذه الكتابة تدريجيا إلى الخط المقطعي. ونقلوا خطوطهم إلى الآشوريين والبابليين.

تخلفت عن السومرية عدة ألواح خزفية. ورغم قيام دولة بابل في هذه الناحية فقد بقيت اللغة السومرية لعدة قرون لغة العلم والأدب.

العيلامية

استوطن العيلاميون المنطقة الممتدة من صحراء إيران إلى ما بين النهرين وشملت دولتهم جبال زاغروس ولورستان وخوزستان. واشتق لقبهم من لفظة "الأموات" الآشورية. وقد عرف هؤلاء بألقاب أخرى منها ما ينسب إلى سوسا، عاصّتهم، التي تلفظ "شوشو" في الأكدية و"شوشن" في العبرية و"سوسا" باليونانية. ورغم أنها ليست إيرانية، فإن الحضارة العيلامية (2500-640 ق.م) جزء لا يتجزأ من الإرث الحضاري الفارسي. كما أنها وإن تأثرت بالحضارة الآشورية والبابلية فإنها لا تعدم أصالة. ولقد كتبت أقدم الآثار العيلامية بالخط التصويري (3000 ق.م). ثم كتبت بالخط المسماري الذي أخذ من المقطعية الأكدية من القرن 16 إلى القرن الثامن ق.م. وفي المرحلة الثالثة صارت اللغة العيلامية التي بقيت تكتب بالخط المسماري، لغة رسمية لدى الملوك الأخمينيين. وقد شملت الخزانة الملكية في قبر جمشيد على ثلاثة آلاف وثيقة مكتوبة بالعيلامية على الألواح الطينية، لم يقرأ ويترجم منها سوى القليل. كما لا يُعلم متى تُخلي عن هذه اللغة، إلا أن هنالك ما يدل على بقائها في خوزستان كما أشار إلى ذلك الجغرافيون المسلمون. ولا تمتّ اللغة العيلامية بصلة قرابة إلى اللغات الإيرانية القديمة أو الجديدة، بل تعد من وجهة نظر جغرافية من اللغات الآسيوية.

اللغات السامية

تنقسم اللغات السامية الحامية إلى فرعين. ويشتمل الفرع السامي على لغات كانت مجاورة منذ القديم للغات الإيرانية. وبحكم الروابط التي كانت قائمة بين الساميين والإيرانيين تأثر كل منهما بالآخر. وتعد الأكدية (البابلية – الآشورية) أقدم لغة في هذا الفرع. أما الآرامية فقد كانت هي لغة الإدارة في البلدان التي انتزعها الأخمينيون من دولة الآشوريين والبابليين. لهذا السبب سميت هذه الآرامية بـ "الآرامية الإمبراطورية". وحلت تدريجيا محل اللغات السامية الشمالية، أي الأكّدية والفنيقية والعبرية. هذا وقد تفرعت عن الآرامية اللغات السريانية التي استعملها مسيحيو إيران في عهد الساسانيين. وترجموا بها العديد من الكتب العلمية والفلسفية من اليونانية.

خاتمة

نستخلص من هذا العرض أن حضارات الشرق القديم قد أثرت وتأثرت ببعضها البعض إن على مستوى الكتابة أو على مستوى اللغة... كما لا يفوت الدارس العربي للغات الإيرانية القديمة أن يسجل بأن الدراسات العربية، في هذا المجال، ما زالت لم ترق إلى المستوى المطلوب لا من الناحية الكيفية ولا من الناحية الكمية مقارنة مع الدراسات الغربية التي انطلقت منذ منتصف القرن التاسع عشر وراكمت العديد من الدراسات. فجل الدراسات التي تتناول هذا الموضوع إنما هي باللغات الأجنبية كالألمانية والروسية والإنجليزية والفرنسية والفارسية وغيرها. مما يستدعي الوقوف عند هذه الدراسات ترجمة وتلخيصا لإغناء المكتبة العربية بها. هذا فضلا عن أن هنالك مجهودات ما زالت لم تبذل في شتى مجالات البحث لتكوين فهم أعمق عن هذا الرصيد من الإرث الحضاري الإنساني.

المصادر والمراجع

- أبو القاسمي محسن، 1374، تاريخ زبان فارسى، سازمان مطالعه وتدوين كتب علوم إنساني دانشكَاها، تهران.
- أبو القاسمي محسن، 1375، زبان فارسى وسركَذشت آن، انتشارات هيرمند، تهران.
- برويز ناتل خانلرى، 1373، وزن شعر فارسى، انتشارات توس، مطبعة حيدرى.
- برويز ناتل خانلرى، 1374، تاريخ زبان فارسى، نشر سيمرغ، تهران، ج 1.
- برويز ناتل خانلرى، 1366، زبان شناسى وزبان فارسى، انتشارات توس، مطبعة خواجه.
- درايير، جان.و. "سرود زردشتي وترتيل صدرِ مسيحيت" ترجمة هوشنكَ اعلم، در مجلهْ موسيقى، شماره 92-93 تهران 1343.
- كدكنى محمد رضا شفيعي، 1376 موسيقى الشعر، نقش جهان، تهران.
- محمد عبد السلام كفافي، 1971، في أدب الفرس وحضارتهم، دار النهضة العربية، بيروت محمد معين، 1378، فرهنكَ فارسى، سبهر، تهران.
- تقي وحيديان كاميار، 137، بررسى منشأ وزن شعر فارسى، آستان قدس رضوى، مشهد.

- Barthotomae. Ch., 1961, altiranisches wörterbouch, Berlin,

- Benveniste, E, 1964, "Eléments parthes en amrménien", in Rev. Et. arméniennes, nouv. sér., t. I, Paris.

- Cameron, 1967, An inscription of Darius from Pasargadae, Iran Journal of the British Institute ofPersian Studies, 5. 7f.

- Cramer, S. N. 1954, L'histoire commence à Sumer, Paris.

- Charles-Henri de Fouchécour, 1985, éléments de persan, p.o.f.

- Geldner, K., 1884, Avesta, The Sacred Books of Parsis, Stutgart, 1889-96, Drei Yasht, Leipzig, 1884.

- Gershevitch, I. 1954, A grammar of Manichean Sogdian, Oxford.

- Gershevitch, I. 1968, Old Iranian Literature, Iranistik, E. J. Brill.

- Ghirshman, R., 1951, L'Iran des origines à l'islam, Albin Michel.

- Henning, W. B., 1950, A Pahlavi poem, BSOAS.

- Kurylowicz, J., 1953, Aspect et temps dans l'histoire du persan. RO 16.531-42.

- Kurylowicz, J., 1964, (Indo-Iranica, Mélanges G. Morgenstierne, 103f., 1964).

- A.K.S. Lambton, 1986, Persian grammar, Cambridge.

- Meillet, A. 1900, La déclinaison et l'accent d'intensité en perse, J.A. Mars-Avril. p. 254.

- Traporvala, I.J.S., 1951, The divin songs of Zarathushtra, Bombay. P. 864.

Sokolove, S. N., 1964, Jazyk avesty, Leningrad.

- Asher R.E., Simpson J.M.Y., 1994, The encyclopedia of language and linguistics, Pergamon press, Oxford.

- (Wiliam Bright) 1992, International encyclopedia of linguistics, Newyork-Oxford.



المغرب القديم في الآداب الفينيقية
- قراءة جديدة في رحلة حنون -

محمد رضوان العزيفي
كلية الآداب – فاس ـ سايس

خلفت قرطاجة، عاصمة الفينيقيين في المغرب المتوسطي، علاوة على آلاف النقائش على المسلات وعلى شواهد القبور وعلى الخزف[1] إنتاجا أدبيا غنيا لم يصل إلينا إلا عبر الكتابات الإغريقية واللاتينية، بسبب ضياعه من جراء التخريب الذي ألحقه الرومان بقرطاجة وبخزاناتها سنة 146 قبل الميلاد. من هذه الإنتاجات نستحضر "الموسوعة الفلاحية" التي دونها القرطاجي "ماكون" (Magon) في ثمانية وعشرين كتابا، والتي أمرت حكومة روما بترجمتها إلى اللغة اللاتينية نظرا لقيمتها العلمية[2]. كما نشير إلى رحلة "حامي الكون" أو "حامي القرت" (Himilcon) إلى جزر القصدير، التي وصلنا صداها من خلال الشاعر الروماني "أفيينوس" (Avienus) في قصيدته الشهيرة "أورا ماريتيما" (Ora Maritima) [3].

غير أن أكمل وثيقة وأطولها وأوفرها معلومات، تتعلق بدون شك بتقرير رحلة حنون، الذي تم تدوينه بإحدى معابد قرطاجة. ورغم أن التقرير كان مكتوبا باللغة الإغريقية، فإن النص الأصلي تم تحريره باللغة البونيقية، التي تعتبر لغة فينيقية

(1) كانت هذه الشواهد متناثرة هنا وهناك في جميع الأقطار المتوسطية التي ولجها الفينيقيون والقرطاجيون، معمرين أو متاجرين أو دافنين. انظر :
Sznycer (M), La Littérature Punique, Archéologie vivante, Vol. 1, n° 2, Décembre/Février 1969, pp. 144-146.

(2) Idem, Ibid, pp. 147-148.

(3) Lipinsli (E), Périples, Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique, Brepols, 1992, p. 345.

سامية، وتعد من أقرب اللغات السامية القديمة إلى اللغة العربية. وهي اللغة التي كانت متداولة في العديد من جهات الشمال الإفريقي بعد تأسيس قرطاجة عام 814-813 قبل الميلاد، واللغة الرسمية التي استعملتها المماليك المحلية قبل تخريب قرطاجة وبعدها، ولغة الثقافة التي كانت ما تزال مستعملة في عهد القديس أغسطينوس، أي في نهاية القرن الرابع وبداية القرن الخامس الميلاديين[4].

من هذا المنطلق، يعتبر نموذج رحلة حنون الذي سنخصصه في هذا البحث، امتدادا غربيا للآداب الشرقية على العموم ولآداب الرحلات على الخصوص. وحيث أن الرحلة تعتبر ارتيادا للمجهول، وتسجيلا أدبيا لمغامرات الرحالة، وتصويرا جغرافيا للأماكن التي زاروها من حيث محيطها البيئي والحيواني، ووصفا إثنوغرافيا للأقوام التي شاهدوها، وذاكرة لعادات وتقاليد الشعوب التي تعرفوا عليها أو سمعوا بها في أوطانها، فإن رحلة حنون تعتبر إلى جانب نص التجارة الصامتة "لهيرودوت" (Hérodote) [5]، من أقدم الوثائق المصدرية حول المغرب القديم.

---

(4) Sznycer (M), Le bilinguisme en Afrique du Nord à l'époque romaine, Actes de la table ronde du 18 Novembre 1995 organisée par L'URA 106 L, Etudes sémitiques (Mosapïque de langues. Mosaïque culturelle. Le bilinguïsme dans le proche Orient Ancien), Paris 1996, pp. 203-206.

(5) يقول "هيرودوت" (Hérodote) في كتابه الرابع من تاريخه، فقرة 146 ما يلي :

«يحكي القرطاجيون أيضا ما يلي : يوجد في ليبيا، فيما وراء عمودي هرقليس بلد يقطنه أناس، عندما يصل القرطاجيون عند هؤلاء الأقوام ينزلون بضائعهم ويرتبونها على طول الساحل، ثم يصعدون إلى مراكبهم ويشعلون النيران ليتكون الدخان، وعندما يرى الأهالي الدخان يقدمون إلى شاطئ البحر ويضعون الذهب أمام البضائع ويبتعدون... عند ذلك ينزل القرطاجيون من مراكبهم ويقومون بالمراقبة، فإن تبين لهم أن الذهب كان متساويا مع ثمن البضائع فإنهم يأخذونه وينصرفون، وإلا فإنهم يصعدون إلى مراكبهم وينتظرون، حينئذ يعود الأهالي مرة ثانية ويضيفون الذهب على ما وضعوه إلى أن يتفقوا. فلا هؤلاء ولا أولئك يتميزون بعدم الاستقامة، إذ لا يلمس القرطاجيون الذهب مادام لا يبدو لهم يؤدي ثمن بضائعهم، كما أن الأهالي لا يلمسون البضائع قبل أن يكون القرطاجيون قد أخذوا الذهب».

والنص عبارة عن رواية مختصرة حول رحلة استكشافية لقرطاجة فيما وراء عمودي هرقليس[6] ؛ أي أن أهم أشواطها تتحدد في الساحل الأطلنطي للمغرب بعد اجتياز مضيق جبل طارق. ويتحدد تاريخ الرحلة على العموم ما بين سنة 500 قبل الميلاد و480 قبل الميلاد[7]. أما تاريخ كتابة النص الإغريقي، فهو يتأرجح حسب المهتمين ما بين القرن الأول قبل الميلاد كحد أدنى، وبين القرن الخامس قبل الميلاد كحد أقصى[8].

فكيف صورت بعض فِقْرات الرحلة[9] حالة المغرب القديم عند قدوم حنون وقبله ؟ هذا ما سنحاول استنباطه من خلال الترجمة العربية الكاملة لنص رحلة حنون[10]، كما هي واردة في الترجمة الإغريقية لرواية "هايدلبرغ" (Heidelberg) [11] :

«رحلة حنون، ملك القرطاجيين، بمحاداة جهات ليبيا الموجودة ما بعد عمودي هرقليس، المعلقة من لدنه في معبد كرونوس، وتعرض هذه الرحلة ما يلي :

---

(6) مقابل البعد الاستكشافي لرحلة حنون، هناك من المؤلفين من يعتبر أن الهدف من هذه الرحلة هو تنظيم استغلال الثروات السمكية التي كان يزخر بها الساحل الأطلنطي للمغرب والعمل على تصنيعها، وفق نفس الخطة التي وضعتها قرطاجة من وراء رحلة "حامي القرت" (Himilkon) في استغلال قصدير "جزر القصدير" (Cassitérides). انظر :

Garcia y Bellido (A), Fenicios y Carthagineses en occidente, Madrid, 1942, p. 185.

ويرى "ستيفان كسيل" (S. Gsell) في مقالته حول "الاستغلالات المنجمية القديمة في شمال إفريقيا "أنه من المحتمل أن تكون المستوطنات البحرية التي أسسها حنون بمثابة موانئ لتصدير مناجم الجنوب المغربي. انظر : Gsekk (S), Vieilles exploitations minières dans l'Afrique du Nord, Héspéris, t. VIII, 1er trimestre, 1928, p. 3.

(7) المصطفى (مولاي رشيد)، حانون والمغرب، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، العدد 10، 1984، ص. 11.

(8) Jacob (C), Géographie et ethnographie en Grèce ancienne, Paris, Armand Colin, 1991, p. 76.

(9) سوف لن نقوم في هذه الدراسة بتحليل المعلومات الجغرافية والملاحية التي يفيدنا بها هذا النص، ولا بالغوص في التأويلات الطوبونيمية واللغوية التي يمكن الخروج بها لتحديد الأماكن الواردة في النص. حول الجانب اللغوي في رحلة حنون انظر :

Marcy (G), Notes linguistiques autour du périple d'Hannon, Héspéris, t. XX, fasc. I-II, 1935.

(10) اعتمدت للترجمة العربية على "جيهان ديزانج" (Jehan Desanges)، مع بعض التصرف الذي يقتضيه الأسلوب العربي . انظر : Desanges (J), Recherches sur l'activité des Méditérranéens aux confins de l'Afrique, Ecole Française de Rome, Palais Farnèse, 1978, pp. 392-396.

(11) وهو مخطوط يؤرخ بالقرن الميلادي، ويوجد محفوظا حاليا بمدينة "هايدلبرغ" الألمانية (انظر صورة عن الصفحة الأولى للمخطوط في آخر المقالة).

1) بدا مفيدا للقرطاجيين أن يبحر حنون خارج عمودي هرقليس وأن يؤسس مدنا يقطنها الليبيون – الفينيقيون. فأبحر إذا مصاحبا معه ستين سفينة خمسينية المجاذيف، وحشدا من الرجال والنساء يقارب عددهم ثلاثين ألفا، وعددا من المؤن وكل ما يلزم من الأمتعة.

2) وبعد أن أبحرنا في عرض العمودين، وسافرنا بحرا بعد ذلك لمدة يومين، أسسنا مدينة سميناها "تيمياتيريون"، يوجد خلفها سهل كبير.

3) بعد ذلك، وبعد أن توجهنا بحرا نحو الغرب، وصلنا إلى سولوييس، وهو رأس بليبيا مكسو بالأشجار.

4) وبعد أن أقمنا هناك معبدا لبوسيدون، أبحرنا في اتجاه مخالف صوب الشرق خلال نصف يوم، إلى أن ولجنا بحيرة غير بعيدة عن البحر مكسوة بقصب كثير وطويل ؛ وكانت توجد هناك أعداد من الفيلة ومن الحيوانات المتوحشة الأخرى ترعى بأعداد كبيرة.

5) وبعد أن تجاوزنا هذه البحيرة وأبحرنا لمدة يوم واحد، أسسنا (أحيينا) على البحر مدنا استيطانية تدعى الجدار القاري وكوطي وأكرا وميليطا وأرمبس.

6) وبعد أن أقلعنا من هناك، وصلنا إلى النهر الكبير ليكسوس، الذي ينساب من ليبيا. وعلى ضفافيه يقوم عدد من الرعاة وهم الليكسوسيون برعي مواشيهم. وقد مكثنا بعد الوقت مع هؤلاء الأقوام الذين صاروا من أصحابنا.

7) ويقطن فوقهم الإثيوبيون الذين لا يرحبون بالغريب، على أرض مملوءة بالحيوانات المتوحشة، تقطعها جبال كبيرة، ينبع منها حسب ما يحكى الليكسوس. ويقال أيضا إنّ حول هذه الجبال يعيش أناس شكلهم مغاير، وهم الطروكلوديت ؛ ويزعم الليكسوسيون أنهم أسرع من الخيل في الجري.

8) وبعد أن اصطحبنا مترجمين من الليكسوسيين، أبحرنا بمحاذاة الصحراء في اتجاه الجنوب لمدة يومين ؛ ثم أبحرنا من جديد نحو الشرق، وكان ذلك مسافة يوم واحد. عندئذ، وجدنا، في جوف خليج، جزيرة صغيرة مساحتها

خمس غلوات أبقينا فيها عددا من المعمرين، بعد أن سميناها قرنة. وقد بدا لنا حسب مساحلتنا أن موقعها كان قبالة قرطاجة، لأنه ينبغي الإبحار بالطريقة نفسها للذهاب من قرطاجة إلى العمودين ومن هناك إلى قرنة.

9) من هذا المكان، وبعد أن مررنا بسفننا عبر نهر كبير يدعى كريطيس، وصلنا إلى بحيرة. هذه البحيرة كانت تضم ثلاث جزر أكبر من قرنة. انطلاقا من هذه الجزر، وبعد يوم كامل من الإبحار، وصلنا إلى مؤخرة البحيرة التي تحيط بها سلسلة من الجبال الشاهقة المملوءة بالأقوام المتوحشة، المرتدين لجلود الحيوانات، الذين قاموا بمهاجمتنا رميا بالحجارة، مما حال دون رسونا.

10) من هناك، على متن مراكبنا، ولجنا نهرا آخر، كبيرا وواسعا، مملوءا بالتماسيح وأفراس النهر. ثم عدنا على أعقابنا ورجعنا إلى قرنة.

11) أبحرنا من هناك نحو الجنوب خلال إثني عشر يوما، بمحاداة الساحل كله الذي كان يقطنه الإيثيوبيون والذين كانوا يفرون دون انتظارنا. وكانوا يتكلمون لغة غير مفهومة، ولو بالنسبة لليكسوسيين الذين كانوا معنا.

12) والحالة هذه إذن، وفي اليوم الأخير، وصلنا إلى جبال مرتفعة، مكسوة بأشجار خشبها طيب الرائحة ولها ألوان مختلفة.

13) وبعد أن اجتزنا هذه الجبال بواسطة مراكبنا لمدة يومين، وصلنا إلى خليج مترامي الأطراف، كان يوجد أمامه سهل من جهة البر. هناك، خلال الليل، كانت تسترعي انتباهنا نيران تقدم من كل الجهات وتبرق من وقت لآخر بكثافة متفاوتة.

14) وبعد تزودنا بالماء، أبحرنا نحو الأمام بمحاداة البر خلال خمسة أيام، حيث وصلنا إلى خليج كبير أخبرنا في شأنه المترجمون أنه يدعى قرن الغرب. داخل هذا الخليج كانت توجد جزيرة كبيرة، وبداخل الجزيرة كانت توجد بحيرة تضم جزيرة أخرى. وبعد أن رسونا في هذه الجزيرة، لم نر بأعيننا خلال النهار شيئا آخر سوى الغابة، لكن في الليل اشتعلت نيران

كثيرة، وسمعنا أصوات المزامير، وضجيج الصنوج والطبول وألف صيحة. فتملكنا الخوف ونصحنا العرافة بمغادرة الجزيرة.

15) وبعد أن أقلعنا بسرعة، مررنا بمحاداة منطقة تكتنفها أبخرة العطور ؛ تنبع منها جداول ساخنة كبيرة تصب في البحر. وكان ولوج البر متعذرا بفعل الحرارة.

16) وبسرعة إذن ابتعدنا أيضا من هذا المكان في سَوْرَة الخوف. وخلال أربعة أيام من الإبحار، رأينا ليلا البر مشتعلا بالنيران ؛ وفي الوسط وجدت ناراً يتعذر بلوغها كانت أكبر حجما من النيران الأخرى، تعانق النجوم على ما يبدو. غير أنه تبين خلال النهار أن الأمر يتعلق بجبل كبير جدا يدعى "ركن الآلهة".

17) وخلال ثلاثة أيام، انطلاقا من هناك، أبحرنا بالقرب من جداول ساخنة. ثم وصلنا إلى الخليج الذي يدعى قرن الجنوب.

18) داخل هذا الخليج كانت توجد جزيرة شبيهة بالجزيرة السابقة تتوفر على بحيرة توجد بداخلها جزيرة أخرى مملوءة بالأقوام المتوحشة، توجد ضمنهم النساء بأعداد كبيرة جدا. وكانت أجسامهن مكسوة بالشعر، وكان المترجمون يطلقون عليهن اسم "الغوريلات". وخلال مطاردتهم، لم نتمكن من إلقاء القبض على الرجال ؛ وقد نجى جميعهم، لأنهم كانوا يتسلقون مناطق وعرة مدافعين عن أنفسهم (...) ؛ غير أننا استطعنا أن نقبض على ثلاث إناث، اللواتي كن يعضضن ويخدشن أولئك الذين كانوا يجرونهن، لأنهن لم يردن أن يقودوهن. نتيجة لذلك، وبعد أن قتلنهن قمنا بسلخهن وحملنا جلودهن إلى قرطاجة. ذلك لأننا لم نبحر أبعد من ذلك، بسبب نفاذ المؤونة».

في شأن هذه الرحلة، أول ملاحظة تجدر الإشارة إليها، أن بعض المؤلفين كانوا يرون أن النص الإغريقي لرحلة حنون عبارة عن مغالطات خاطئة وكاذبة، معتقدين أن هذه الترجمة هي بمثابة عمل أدبي مستعار من بعض الكتاب القدامى. من بين هؤلاء المؤلفين نذكر "هنري طوكسي" (Henri Tauxier) الذي كان يرفض حقيقة الرحلة، مشيرا إلى أن رواية "هايدلبرغ" (Heidelberg) لا يمكن اعتبارها ترجمة حقيقية لتقرير قائد سياسي، وأن الأمر لا يعدو أن يكون صياغة عادية بأسلوب تافه ومرتبك[12]. وقد

ظلت هذه الفرضية تسيطر على الأيستوريوغرافيا الغربية خلال النصف الأول من القرن العشرين كله. وفي الخمسينيات تعززت هذه الأطروحة من جديد، عندما قام "كابرييل جيرمان" (Gabriel Germain) برفض حقيقة الرحلة، معتبرا أن الترجمة الاغريقية هي بمثابة تمرين أدبي رديء مكتوب بأسلوب لاحق لعهد "أفلاطون" (Platon)، وأن مضمون التقرير مقتبس من "هيرودوت" Hérodote) وقد استبعد "جيرمان" أن يكون التقرير من عمل القرطاجيين، لأن العادة لديهم هي عدم الكشف عن أسرارهم للغير، وعدم الجرأة على الحديث عن تراجمهم(13). كما أن هناك من يعتبر أن نص رحلة "حنون" إنما هو منتوج أدبي إغريقي مقتبس من ملحمة "الأوديسا" للشاعر "هوميروس" ومن "تاريخ" هيرودوت. ومن تم يرى هذا الرأي أن النص لا علاقة له بالثقافة الفينيقية، حيث برزت في طريقة صياغته جميع رموز ومستويات الفكر الإغريقي في شأن التمييز بين الواقع والخيال وبين الإنسان والحيوان وبين المتحضر والمتوحش. كما يرى نفس الرأي أن جميع الخصوصيات الأثنوغرافية التي تم وصفها في الرحلة كانت مطابقة للتصور الإغريقي التقليدي حول نمط عيش السكان، وحول المعايير المعتمدة لتحديد "الآخر"(14).

وإن كنا لا ننكر حضور بعض المظاهر الميثولوجية والخيالية في هذه الرحلة، خصوصا في الفِقْرات الخمسة الأخيرة، فإن باقي المعلومات الواردة في النص تنم عن صحة حدوث الرحلة، أو على الأقل تبرز أن النص الأصلي البونيقي أحال على مصادر ملاحية وطوبونيمية وجغرافية فينيقية كانت على علم بالجغرافيا – التاريخية للساحل الأطلنطي، مما يدفعنا إلى اعتبار الرحلة بمثابة شوط من أشواط التوسع الفينيقي.

فبعد مقارنة الفِقْرات الستة الأولى من رحلة حنون بمصادر العصر القديم والوسيط التي قامت بوصف الساحل المغربي، وبالاعتماد على المكتشفات الأركيولوجية المتوفرة بالساحل الأطلنطي للمغرب في مجال الفينيقيات، ينكشف توافق ملموس بين النص وبين بعض الحقائق الجغرافية والتاريخية

Tauxier (H), Les deux rédactions du périple d'Hannon, Revue africaine, 1882, pp. 15-37.(12)

Germain (G), Qu'est-que le périple d'Hannon ? document, amplification littéraire ou faux(13) intégral ? Hésperis, t. XLIV, 1957, pp. 205-248.

Jacob (C), Géographie et ethnographie en Crèce ancienne, op. cit, pp. 73-84.(14)

المتعلقة بشمال غرب المغرب[15]. فمن خلال هذه الفِقْرات يمكن "التجول" عبر الساحل المغربي لمضيق جبل طارق، وعبر السهل القريب من طنجة، وعبر رأس سبارتيل، والبحيرات التي تكونها مصبات نهري المهرهر والحشف، وعبر نهر ليكسوس[16]. كما استطاع عالم الآثار الفرنسي "روني روبيفا" (Rebuffat) أن يثبت في مقالته "أبحاث حول حوض سبو II : رحلة حنون"، أن الفقرات رقم 8 و9 و10 كانت تتحدث عن الإبحار في المساحات المائية الكبيرة التي تلتقي فيها الأودية المكونة لسهل الغرب، والتي يغذيها كل من نهر سبو وورغة والردوم وبهت[17]. وهكذا يمكن اعتبار أن المقصود بواد "كريطيس" (Chrétès) الوارد في الفقرة التاسعة هو واد سبو، وأن جزيرة "قرنة" (Cerné) الواردة في الفقرة الثامنة هي جزيرة سيدي يوسف التي تبعد عن مصب نفس النهر بحوالي 23 كلم[18]. كما يمكن

---

(15) Rebuffat (R), «D'un portulant grec du VXI^{e} siècle au périple d'Hannon», Karthago, XVI, 1976, pp. 139-151.

(16) يمكن أن نستشف ذلك من خلال الفقرات التالية :

الفقرة الثانية : «أسسنا مدينة سميناها "تيمياتيريون"، يوجد خلفها سهل كبير».

الفقرة الثالثة " «وبعد أن توجهنا بحرا نحو الغرب، وصلنا إلى سولويسس، وهو رأس بليبيا مكسو بالأشجار».

الفقرة الرابعة : «أبحرنا في اتجاه مخالف صوب الشرق خلال نصف يوم، إلى أن ولجنا بحيرة غير بعيدة عن البحر مكسوة بقصب كثير وطويل؛ وكانت توجد هناك أعداد من الفيلة ومن الحيوانات المتوحشة الأخرى ترعى بأعداد كبيرة». ونشير في هذا الصدد أنه تم العثور على قطع من أنياب الفيل في بحيرة سيدي قاسم القريبة من رأس سبارتيل، وفي مغاور رأس أشقار، مما يؤكد على أن هذا الحيوان كان يعيش بالمنطقة. انظر :

Ponsich (M), Recherches archéologiques à Tanger et dans sa région, C.N.R.S, Paris, 1970, p. 74.

الفقرة السادسة : «وبعد أن أقلعنا من هناك، وصلنا إلى النهر الكبير ليكسوس، الذي ينساب من ليبيا».

(17) Rebuffat (R), Recherches sur le bassin du Sebou II : Le périple d'Hannon, B.A.M, t. XVI, 1985-1986, pp. 257-284.

(18) Rebuffat (R), Recherches sur le bassin du Sebou II : op. cit, p. 261.

غير أن هناك من كان يحدد جزيرة قرنة في جزيرة فضالة (Ramain (J), Le périple d'Hannon, B.A.R, Supplementary serie 3, 1976, p. 26)، أو في الجزيرة الموجودة عند مصب واد تانسيفت Rousseaux (M), Hannon au Maroc, Revue africaine, 1949, p. 220. أو في جزيرة موكادور Jodin (A), Mogador, comptoir phénicien du Maroc atlantique, Etude et travaux d'archéologie marocaine, vol. II, Tanger, 1966, p. 191، أو في المرجة الزرقاء بمولاي بوسلهام Blazquez (A), Las costas de Marruecos en la antigüedad, Boletin de la real academia de la Historia, t. LXXIX, Julio, 1921, Cuaderno 1, p. 413. أو في قصبة المهدية Lipinski (E), Mehdia, Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique, Brepols, 1992, p. 285.

اعتبار أن البحيرة الواردة في الفقرة التاسعة، والتي كانت تضم ثلاث جزر، ما هي في الواقع سوى إشارة إلى المرجات الكبرى القليلة العمق التي مازالت تتكون إلى يومنا هذا في حوض سبو خلال السنوات المطيرة.

انطلاقا من هذه القراءة، واعتمادا على المعطيات الأركيولوجية المتوفرة حاليا، يمكن استنتاج أن الفرضيات التي كانت "تقود" حنون إلى أعماق إفريقيا المدارية أو إلى جنوب الصحراء المغربية، أصبحت فرضيات متجاوزة. وفي هذا الصدد يجدر التذكير مثلا أن عالم الآثار الإسباني "ميكيل طراديل" (M.Tarradell) كان يعتبر في مقالته "رحلة حنون والليكسوسيون" أن "حنون" وصل إلى سواحل غينيا وسيرا ليوني[19]. كما كان المؤرخ الفرنسي "جيروم كار كوبينو" (J. Carcopino) يعتقد في كتابه "المغرب القديم" أن حنون وصل إلى وادي الذهب والسينيغال والكابون والكاميرون وخليج غينيا[20]. كما أن موقع جزيرة "قرنة" كان يحدد بعد اجتياز سواحل الصحراء المغربية، حيث تم تحديدها إما في الساقية الحمراء بين رأس "جوني" ورأس بوجدور[21]، أو في جزيرة هرني" (Herne) عند مصب وادي الذهب[22]، أو في جزيرة "أركان" على سواحل موريطانيا[23]، أو في جزيرة "سان لويس" (Saint Louis) على السواحل السينيغالية[24]. بل هناك من كان يعتقد أن حنون عرج طريقه نحو جزر الكاناري كمحطة ضرورية لبلوغ جزيرة قرنة، نظرا لتعذر المساحلة بعد اجتياز رأس بوجدور[25].

ومما يجعلنا نؤكد على تفنيد هذه النظريات، أن الدراسات الملاحية أضحت تثبت يوما بعد يوم أن الإبحار القديم لم يكن يتعدى الصحراء المغربية، وعلى وجه

---

(19) Tarradell (M), El periplo de Hannon y los Lixitas, Mauritaña, 1950, p. 56.

(20) Carcopino (J), Le Maroc antique, Paris, Gallimard, 1943, pp. 152-155.

(21) Gsell (S), Histoire Ancienne de l'Afrique du Nord, réimpression de l'édition Hachette de Paris 1920-1928, t. I, pp. 486-488.

(22) Carcopini (J), Le Maroc antique, op. cit, p. 230.

(23) Senac (R), Le périple du carthaginois Hannon, B.A.G.B, n° 4. t, XXV, 1960, pp. 522-523.

(24) Gautier (E. F), Le passé de l'Afrique du Nord, Paris, Payot, 1952, pp. 29-37.

(25) De Jauregui (J. J), Las islas Canarias y la carrera de oro y la purpura en el periplo de Hannon, I congreso arqueologico del Marruecos español, (Tetuan, 22-26 junio 1953), Tetuan 1954, pp. 271-276.

التحديد لم يكن هذا الإبحار في مقدرته اجتياز رأس بوجدور[26]. كما يمكن إسناد ذلك إلى عنصر أغفلته الإيستوروغرافيا الحديثة، وهو ولوج مراكب حنون، والمراكب الفينيقية من قبل، إلى مصبات الأنهار الواسعة والبحيرات الساحلية الكبرى والمرجات النهرية العديدة التي كان يتوفر عليها شمال غرب المغرب ما بين رأس سبارتيل ووادي أبي رقراق. ومن الملاحظ في هذا الصدد أن معظم المراكز أو المخلفات الفينيقية التي تم اكتشافها لحد الساعة بالمغرب توجد بالفعل على ضفاف الأنهار أو مصباتها، أو على ضفاف البحيرات الكبرى. من هذه المراكز نذكر على سبيل الحصر مركز ليكسوس الموجود على الضفة اليمنى لواد اللكوس[27]، وربما مركز شالة على الضفة اليسرى لواد أبي رقراق[28]، والمقابر الفينيقية والمحلية بناحية طنجة التي شيدت على ضفاف البحيرات الكبرى التي كونها كل من واد بوخالف وواد المهرهر وواد الحشف[29]. وهذا هو السبب الذي جعل حنون يعرج اتجاهه نحو الشرق عند إبحاره من شمال الساحل الأطلنتي المغربي إلى جنوبه، ثم يعود من جديد إلى المصب، بعد وصوله إلى مؤخرة البحيرات وأواسط الأنهار وربما أعاليها.

انطلاقا من ذلك نعتقد أن معظم المراحل الملاحية للرحلة كانت تجري على خشبة الساحل الأطلنتي للمغرب عموما، وعلى جزئه الشمالي خصوصا. بل يمكن اعتبار أن الفقرات الأخيرة من الرحلة تتضمن أيضا بعض الحقائق حول الساحل الأطلنتي المغربي الجنوبي. ذلك أنه من الممكن أن نستشف من هذه الفقرات معلومات حول الأطلس الكبير الساحلي من رأس حديد إلى رأس غير، الذي يوصف في الفقرة الثانية عشرة بأن جباله كانت مرتفعة ومكسوة بغابات

---

(26) Mauny (M), La navigation sur les côtes du Sahara pendant l'Antiquité, Revue des études anciennes, t. 57, 1955.

(27) العزيفي (محمد رضوان)، مستوطنة ليكسوس الفينيقية في الكتابات القديمة والحديثة "محاولة لرد الاعتبار"، المصباحية، مجلة تصدرها كلية الآداب والعلوم الإنسانية سايس – فاس، سلسلة العلوم الإنسانية، العدد الأول، 1955.

(28) Boube (J), Les origines phéniciennes de Sala de Maurétanie, Bulletin archéologique du C.T.H.S, n° 17, Année 1981, Fasc. B, 1984, pp. 155-170.

(29) El Azifi (M. R), Les nécropoles de la région de Tanger sont-elles phéniciennes ? Actes du IIIè congrès international des études phéniciennes et puniques (Tunis, 11-16 Novembre 1991), Institut national du patrimoine, volume I, Tunis, 1995, pl. I, p. 409.

طيبة الرائحة ومختلفة الألوان. ولعلها إشارة لغابات العرعار التي تحظى بها المنطقة[30]. كما أن موقع "الخليج المترامي الأطراف الذي يوجد أمامه سهل من جهة البر"، كما ورد في الفقرة الثالثة عشرة، والذي لقيه حنون بعد عبوره بحرا لهذه الجبال، يمكن تحديده في خليج أكادير وفي سهل سوس[31].

ولعل أهم منطقة قدمت في شأنها الرحلة معلومات وافرة، كانت تتعلق بالضفة المغربية لمضيق جبل طارق، حيث خصصت لها أربع فقرات كاملة. وذلك نظرا للمكانة التي حظي بها المضيق في العالم القديم باعتباره الحد الغربي للعالم المتحضر الآهل بالسكان، ولموقعه كمنطقة عبور استراتيجية بالنسبة للملاحتين الفينيقية والقرطاجية، سواء الاستكشافية أو التجارية أو الاستيطانية. فمن خلال هذه الفقرات، يتبين كيف ورد اسم "عمودي هرقليس" منذ ديباجة الرحلة، أو عنوان النص البونيقي الأصلي الذي كان معلقا بمعبد كرونوس بقرطاجة. وقد ورد هذه الاسم باعتباره المكان الذي حددته قرطاجة لانطلاق الرحلة صوب السواحل المغربية الموجودة مباشرة بعد اجتياز هذين العمودين، مما يعني أن الموقع كان معروفا من طرف الفينيقيين في السابق، ويقصد به جبل طارق في إسبانيا وجبل "آشو" (Acho) في المغرب. وهما المعلمتان الجغرافيتان اللتان مكنتا البحارة والتجار الفينيقيين الوافدين لأول مرة لولوج مياه المحيط[32]، من

(30) Rebuffat (R), Recherches sur le bassin du Sebou II : Le périple d'Hannon, op. cit, p. 266.

(31) Rebuffat (R), Recherches sur le bassin du Sebou II : Le périple d'Hannon, op. cit, p. 266.
ويعتبر الباحث الإسباني "أنطونيو بلاسكيس" أن المقصود بهذا السهل إنما هي سهول الشاوية ودكالة. انظر : Blazquez (A), Las costas de Marruecos en la antigüedad, op. cit, p. 485.

(32) في وقت غير واضح من بداية الألف الأولى قبل الميلاد، بدأ الفينيقيون في عملية توسعهم بالحوض المتوسطي بحثا عن المعادن الثمينة التي كانت تحتاجها صناعتهم وتطلبها الأسواق الشرقية ؛ فسيطروا على التجارة البحرية إلى حدود القرن الثامن قبل الميلاد، لخلو الساحة الدولية من منازع على أسواقهم. غير أن الثلاسقراطية الفينيقية ستعرف بعد ذلك خللا كبيرا في هيمنتها على البحر، حيث سيظهر منافس جديد على خشبة الحوض المتوسطي، إثر تطور حركة الاستعمار الإغريقي. فمنذ أن دخل الفينيقيون والإغريق في صراع على صقلية، وبدأت الأطماع الهلينية تهدد مصالح التجار الفينيقيين في غرب البحر الأبيض المتوسط، حدث توزيع جديد للهيمنات التجارية. وبعد أن تبينت بوضوح رغبة الإغريق في السيطرة على الضفة الشمالية للحوض المتوسطي، لم يجد الفينيقيون بدا من العمل بكل قوتهم على الحفاظ على وجودهم في الضفة الجنوبية للحوض، خصوصا على مدخل مضيق جبل طارق المؤدي إلى السواحل الإيبيرية والمغربية. لذلك عرفت المرحلة المتراوحة ما بين أواسط القرن الثامن قبل الميلاد =

مشاهدتهما على مسافة بعيدة جدا، والاستدلال بهما في الإبحار[33]. وقد حدد حنون بدقة موقع العمودين، ليقصد بهما المدخل الشرقي لمضيق جبل طارق[34]،

= وبداية القرن السابع قبل الميلاد تشييد العديد من المحطات الفينيقية الثابتة، التي أصبحت تعمر من قبل مهاجرين فينيقيين جدد. كما تميزت هذه الحقبة، التي استمرت إلى أواسط القرن السادس قبل الميلاد، بعقد علاقات تجارية فينيقية كثيفة مع بعض الجهات، كما تشهد على ذلك مثلا مقابر ناحية طنجة (العزيفي (محمد رضوان)، الفينيقيون بفحص طنجة وعلاقاتهم بالسكان " من خلال مقابر ناحية طنجة ومحتوياتها المورخة ما بين القرن السابع قبل الميلاد وأواسط القرن السادس قبل الميلاد"، مجلة الدراسات الفينيقية البونية والآثار اللوبية (R.E.P.P.A.L.)، العدد السادس، مركز دراسة الحضارة الفينيقية البونية وآثار اللوبيين، المعهد القومي للآثار والفنون، تونس، 1991، ص. 1-18). كما تميزت أيضا بالبحث عن أسواق جديدة ولجها الفينيقيون لأول مرة، كما يؤكد ذلك وجودهم في جزيرة الصويرة خلال القرن السابع قبل الميلاد والنصف الأول من القرن السادس قبل الميلاد (العزيفي (محمد رضوان)، الفينيقيون في جزيرة الصويرة، أعمال الأيام الدراسية حول "الصويرة الذاكرة وبصمات الحاضر" (26-27-28 أكتوبر 1990)، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية أكادير، سلسلة الندوات والأيام الدراسية، رقم 3، 1994). وكان لابد أن يقوم الفينيقيون بذلك، لأن مدن الساحل الفينيقي عرفت خلال هذه الأحقاب ضغطا عسكريا آشوريا متواصلا، لم يكن يخفف من وطئته سوى أداء الجزية باستمرار للآشوريين على شكل سبائك من المعادن الثمينة. فكان الفينيقيون يضطرون إلى التكثيف من عملياتهم التجارية مع أقصى الغرب المتوسطي الغني بالمعادن، ويضطرون كذلك إلى البحث عن أسواق ومنافذ جديدة، سعيا عما يمكنهم من تلبية طلبات الغزاة الآشوريين من الايتاوات الغير المنقطعة. هذا النشاط التجاري الكثيف الذي عرفته الملاحة الفينيقية في الحوض الغربي للبحر الأبيض المتوسط –الذي لم يكن له نظير من قبل– سيقل تدريجيا ابتداء من الربع الثاني من القرن السادس قبل الميلاد، لينتهي فجأة مع أواسط القرن السادس قبل الميلاد.

(33) كانت السفن الفينيقية تهتدي بالنجوم ليلا وبمشاهدة اليابسة نهارا، بعد ما تأكد أنه بالإمكان مشاهدة اليابسة في أية جهة من البحر الأبيض المتوسط عند الجو الصحو، ما عدا بعض الاستثناءات القليلة. فمن خلال بعض الحسابات الرياضية، تبين مثلا أن القمة الجبلية التي يبلغ ارتفاعها 2500م تختفي عن الأنظار على بعد 125 ميلا، مما يجعل الرؤية واضحة في كل سواحل ايبيريا والمضيق والسواحل المغربية والجزائرية وجزء من السواحل التونسية، وغير واضحة من جنوب تونس إلى شبه جزيرة سيناء، وما بين جزر الباليار وجزيرتي كورسيكا وسردينيا. كما يمكن لربان سفينة أن يحصل على 12 كلم من الرؤية في البحر، إذا هو وضع مراقبا في أعلى سارية طولها تسعة أمتار. وإلى يومنا هذا مازلنا نشاهد بعض الصيادين يعتمدون في إبحارهم على عدد من المرتفعات، دون اللجوء إلى الخرائط أو الأدوات الملاحية. انظر : Aubet (Ma. E), Tiro y las colonias fenicias de occidente, Barcelona, Editorial Bellaterra, 1987, pp. 149-150, fig. 23.

(34) غير أن "استرابون" (Strabon) يقدم مفهوما مختلفا للأعمدة، حيث كان يقصد بها على ما يبدو المضيق نفسه. وهذا ما يمكن استنتاجه من إطلاق عبارة " مضيق عمودي هرقليس" على مضيق جبل طارق (Strabon, XVII, 3). كما يمكن استخلاصه أيضا من التصريح الذي أورده فيه ما يلي: «كان بعض المؤلفين يعتقدون أن عمودي هرقليس هي كالبي وأبيليكا : وهو الجبل الموجود بليبيا قبالة كالبي...» (Strabon, III, 170).

وذلك لمّا أورد في الفقرة الثانية من رحلته، أنه أبحر في "عرض العمودين" لمدة يومين إلى حدود خليج طنجة، الواردة في النص على صيغة "تيمياتيريون"[35]. ولا ينبغي أن نستغرب من هذه المدة، لأن صعوبة الملاحة في مضيق جبل طارق، خصوصا من الشرق إلى الغرب حيث مرور التيارات الغربية القوية الآتية من المحيط، كانت تقلص من مدة إبحار المراكب القديمة إلى حدود حوالي 25 كلم في اليوم[36]. وبما أن عرض المضيق يناهز في الساحل المغربي حوالي 75 كلم من سبتة إلى رأس سبارتيل، فإن مدة يومين من الإبحار التي استغرقتها سفن حنون لقطع جزء كبير من المضيق تبدو مدة معقولة.

وبعد تحديد المدخل الشرقي لمضيق جبل طارق، تفيدنا رحلة حنون في التصوير الفينيقي للحد الغربي للمضيق. فعندما ذكر حنون لأول مرة إسم "رأس سولوييس" (Soloeis) في الفقرة الثالثة، فإنه أشار إليه باعتباره أيضا نقطة مهمة للاستدلال الملاحي، وعلامة معروفة من طرف البحارة الذين سبقوه، نظرا لتغيير الاتجاه المفاجئ الذي يقومون به عند اجتياز هذا الرأس، خصوصا وأن حنون ذكر بالحرف في الفقرة الرابعة أنه "أبحر في اتجاه مخالف" بعد أن أقلع من رأس سولوييس[37].

---

(35) حيث أن أغلبية الباحثين كانوا يعتقدون أن حنون انطلق في إبحاره من رأس سبارتيل، فإنهم حددوا موقع "تيمياتيريون" (Thymiaterion) في مدينة المهدية. وقد استندوا في ذلك إلى كون المسافة الفاصلة بين هذا الموقع وبين رأس "كانتان" (Cantin) تعادل حوالي مائتي كيلومتر، الأمر الذي يتناسب في رأيهم مع مسافة يومين من الإبحار المذكورة في النص. كما استندوا أيضا على ما ورد عند المؤلف "سكيلاكس" (Scylax) عند ذكره لمدينة فينيقية تدعى "تيمياتيريا" بالقرب من نهر "كراطيس" (Κραβτσ) يوجد جنوب ليكسوس، الذي اعتقدوه نهر سبو. غير أنه إذا اعتبرنا حسب البعض الآخر من المؤلفين أن انطلاقة الرحلة كانت من مدينة سبتة، التي تعتبر المدخل الجنوبي لعمودي هرقليس، فمن المستبعد أن "نقود" حنون إلى مصب وادي سبو، نظرا لطبيعة الملاحة الصعبة في المضيق التي لا تسمح له أن يبحر بسرعة. وهذا يدفعنا إلى الاعتقاد أن مستوطنة "تيمياتيريون" أسسها حنون في خليج طنجة إن لم تكن في طنجة نفسها، لأن سرعة الملاحة في المضيق لم تكن لتتعدى ثلاثين كيلومترا في اليوم الواحد. انظر :

Rousseaux (M), Hannon au Maroc, op. cit, p. 96 ; Ponsich (M), Recherches archéologiques à Tanger et dans sa région, C.N.R.S, Paris, 1970, p. 398.

(36) Rebuffat (R), Recherches sur le bassain du Sebou II : op. cit, p. 259.

(37) لا ريب أن رأس "سولوييس" الوارد عند حنون هو نفس الرأس الذي أشار إليه هيرودوت (Hérodote)، باعتباره الحد الغربي للساحل المتوسطي لشمال إفريقيا، والذي عرّج عنه "سطاسبيس" (Sataspès) الفارسي في اتجاه الجنوب قادما إليه من عمودي هرقليس، حسب هيرودوت نفسه. انظر : Hérodote, II, 32 ; IV, 43

وليس من شك في أن "رأس سولوييس"، الذي وصفه "حنون" بكونه كان "مكسوا بالأشجار"، إنما هو رأس سبارتيل وليس رأس بدوزة الموجود في ناحية آسفي[38]، كما كان يعتقد العديد من المؤلفين[39]. ويمكن ترجيح ذلك بعدة دلائل جغرافية أوردها الباحث الفرنسي "روسو" (M. Rousseaux)، في بحثه "حنون بالمغرب" المنشور في المجلة الإفريقية[40]. كما أن "حنون"، الذي يعلم جيدا التقاليد والأعراف الفينيقية، لا يمكن له أن يقدس مكانا ما بإقامة معبد لأحد الأرباب، إلا إذا كان المكان يحظى بموقع متميز وبارتفاع ملموس. وهي عناصر تنعدم في ناحية رأس بدوزة، حيث يعتبر ظهيرها فقيرا وارتفاع الرأس البحري بها منخفضا، إذ لا يتعدى علوه عشرين مترا. أضف إلى ذلك أن رأس بدوزة لم يكن قط مكسواً بالأشجار[41]، حيث أكدت دراسة النطاقات النباتية أن المنطقة عرفت في القديم غطاء السفانا وليس الغطاء الغابوي[42].

وإذا كانت المعلومات الواردة حول الضفة المغربية لمضيق جبل طارق معلومات كافية للتأكيد على أن المغرب القديم كان حاضرا في الذاكرة الملاحية الفينيقية، وأن هذه الذاكرة تم تدوينها في أدب الرحلات القرطاجية، فإن نفس الذاكرة احتفظت بمجموعة من العناصر تنم عن المعرفة الجيدة للفينيقيين بما كان يوجد بالساحل الأطلنطي للمغرب بعد اجتياز هذا المضيق. ذلك أن نص رحلة حنون يتضمن عدة إشارات توحي بوجود عدد من المنشآت الفينيقية بشمال

---

(38) Desanges (J), Recherches sur l'activité des Méditérranéens aux confins de l'Afrique, op. cit, p. 96.

(39) من المؤلفين الذين كانوا يحددون "رأس سولوييس" الوارد عند "حنون" في رأس "كانتان" (Cantin) أو "رأس بدوزة" نذكر "بول شميت" (Paul Schmitt). انظر :

Schmitt (P), Le cap Soloeis, article dactylographié, Mai 1962.

(40) Rousseaux (M), Hannon au Maroc, op. cit, pp. 161-232.

(41) في عام 1506 يذكر "فالينتين فيرنانديز" (Valentin Fernandez) في مؤلفه **"وصف إفريقيا"** : «من رأس كانتان (رأس بدوزة) إلى الرأس الأبيض، وعلى طول الساحل، لا توجد أية قرية. والمنطقة رملية، وبيضاء وقاحلة... ولا توجد بها أية شجرة ولا نباتات عشبية...». انظر :

Rebuffat (R), Recherches sur le bassin du Sebou II : Le périple d'Hannon, op. cit, p. 258.

(42) لعل عدم ذكر النص للمدة التي استغرقها حنون للإبحار من "تيمياتيريون" (Thymiaterion) إلى "رأس سولوييس"، يعتبر دليلا آخر ينصب في ترجيح الرأي الذي يحدد هذا الرأس في "سبارتيل"، لأن المسافة بين النقطتين لا تتعدى عشرة كيلومترات. وكيفما كان الحال، فإن تضارب الآراء حول تحديد مواقع مراكز حنون يعزى إلى الاختلاف الحاصل بين المؤلفين في نقطة تحديد انطلاق الرحلة.

ليكسوس، أو مجموعة من المراكز المحلية التي اتجر معها الفينيقيون، كما أكدت على ذلك الأبحاث الأركيولوجية بفحص طنجة[43]. هذا إذا اعتمدنا طبعا على الرأي الذي يرى أن النص لم يستعمل كلمة "أسسنا" (χτιζειυ) سوى عند حديثه عن "تيمياتيريون" أي مدينة طنجة، في حين كانت العبارة المستعملة في شأن المراكز الأخرى هي (χατοιχιζειυ) التي تعني استغلال[44]. وحسب هذا التفسير يفيدنا النص بأن حنون قام "بإحياء" أو "تجديد" مستوطنات فينيقية قديمة كانت موجودة في المغرب من قبل[45]. فهل لدينا بعض القرائن التي تفيد بأن المراكز الخمسة التي وردت في الفقرة الخامسة، وهي "الجدار القاري" (Karikon Teikos) و"كوطي" (Gutté) و"أكرا" (Akra) و"ميليطا" (Melitta) و"أرمبيس" (Arambys)، كانت تجمعات سكانية موجودة قبل مجيء حنون ؟

رغم أننا لا نستطيع تحديد مواقع هذه المراكز بدقة[46]، إلا أن الغالب على الظن أنها كانت في شريط ضيق بجهة ما بين رأس سبارتيل وليكسوس، إما على ضفاف البحيرات الكبرى التي يكونها واد بوخالف وواد المهرهر وواد الحشف[47] أو على ساحل البحر كما يشير حنون إلى ذلك نصا[48].

(43) العزيفي (محمد رضوان)، الفينيقيون بفحص طنجة وعلاقاتهم بالسكان "من خلال مقابر ناحية طنجة ومحتوياتها المورخة ما بين القرن السابع قبل الميلاد وأواسط القرن السادس قبل الميلاد"، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس، العدد 11، 1990، ص ص. 195-210.

(44) Rousseaux (M), Hannon au Maroc, op. cit, p. 195.

(45) Carcopino (J), Le Maroc antique, op. cit, p. 83 et 95 ; Garcia y Bellido (A), Fenicios y Carthagineses en occidente, op. cit, p. 188 ; Gsell (S), Histoire Ancienne de l'Afrique du Nord, op. cit, t. I, p. 483 ; Jodin (A), l'archéologie phénicienne au Maroc : Ses problèmes et ses résultats, Héspéris Tamuda, Vol. V, Fasc. II, 1966, p. 15.

(46) يذكر "بيير سانتاس" (Pierre Cintas) بأن لا أمل في العثور يوما ما على المراكز التي أسسها حنون. انظر :
Cintas (P), Contribution à l'étude de l'expansion carthaginoise au Maroc, Paris, Arts et métiers graphiques, 1954, p. 87.

(47) وهذا ما يمكن فهمه من حنون نفسه عندما يذكر في الفقرة الرابعة من رحلته أنه أبحر في اتجاه مخالف صوب الشرق بعد عبوره لرأس سبارتيل. ومن المرجح إذن أنه توغل داخل هذه البحيرات، وزار المراكز الفينيقية والتجمعات المحلية التي كانت موجودة على ضفافها، كما أكدت على ذلك مقابر هذه المنشآت التي كانت محتوياتها تضم مواد تجارية فينيقية وليس قرطاجية. وفي هذا الصدد يحدد "أنطونيو بلاسكيس" (A. Blazquez) مراكز حنون الخمسة على ضفاف أودية المهرهر والحشف والحلو وواد الكبير والخروب. انظر :
Blazquez (A), Las costas de Marruecos en la antigüedad, op. cit, pp. 414-415.

(48) انظر المواقع المحتملة لهذه المراكز البحرية في خريطة "روبيفا" :
Rebuffat (R), Recherches sur le bassin du Sebou II : Le périple d'Hannon, op. cit, p. 279.

وفي هذا الصدد، يذكر "ميشيل بونسيك" (M. Ponsich) أن مركز الأقواس، الذي اشتهر بأفران فخاره المؤرخة منذ القرن الخامس قبل الميلاد، كان واحدا من بين مراكز حنون الخمسة[49].

وأي ما كان موقعها[50]، فلا شك أن المعلومات الواردة في الفقرة الخامسة من الرحلة تتناسق مع بعض المعطيات الأركيولوجية والمصدرية المتوفرة حول المنطقة. فمن جهة، تعتبر منطقة أقصى شمال غرب المغرب المنطقة الوحيدة التي احتفظت لنا في المغرب كله بآثار أركيولوجية واضحة حول اتصال الشعبين الفينيقي والمحلي. فقد انفردت جهة فحص طنجة باحتوائها على مجموعة من المدافن تؤرخ بمرحلة تمتد من القرن الثامن قبل الميلاد، إلى أواسط القرن السادس قبل الميلاد. هذه المدافن كانت تضمن قبورا فينيقية محضة. وأعدادا كبيرة من القبور المحلية التي كانت تجاورها، احتوت في معظمها على كمية كبيرة من المستوردات الفينيقية، كالحلي وبيض النعام والخزف الفينيقي والإغريقي[51]. وفي هذا الصدد يذكر "ميشيل بونسيك" (M. Ponsich) أنه اكتشف مجموعة من المقبرات الصغيرة المحتوية على مواد التجارة الفينيقية المتاخمة لبحيرة بوخالف، على بعد مسافة نصف يوم من العبور شرقا حسب تعبير حنون

---

(49) Ponsich (M), Kouass, port antique et carrefour des voies de la Tingitane, B.A.M, t. VII, 1967, p. 404.

(50) هناك من يحدد مراكز حنون الخمسة في حوض سوس بين جبال الأطلس الكبير وواد النون، حيث غنى المنطقة في المجال الفلاحي والمنجمي Besnier (M), Géographie ancienne du Maroc, Archives marocaines, t. I, n° III, Paris, 1904, p. 344. بينما يحددها "جيروم كار كوبينو" في مناطق مختلفة، حيث يحدد "الجدار القاري" (Karikon Teikos) في آسفي، و"أكرا" (Akra) في الجديدة، و"أرمبيس" (Arambys) في سلا، ثم "ميليطا" (Melitta) و"كوطي" (Gutté) جنوب رأس سبارتيل. انظر: Carcopino (J), Le Maroc antique, op. cit, pp. 101-104.

(51) العزيفي (محمد رضوان)، السلع المتبادلة بين الفينيقيين والمغاربة القدماء، كأقدم نموذج عن علاقات المغرب التجارية مع العالم المتوسطي، أعمال ندوة "التجارة في علاقاتها بالمجتمع والدولة عبر تاريخ المغرب" المنظمة بكلية الآداب عين الشق بالدار البيضاء ما بين 21 و23 فبراير 1989، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، عين الشق، الدار البيضاء، 1992، الجزء الثاني، ص ص. 207-236.

نفسه[52]. هذه المقبرات توجد في "بلاد الشريف" و"مزرعة دوبوا" (Dubois) و"سانية الشلبات" و"عين العسل" و"مصمودة"[53].

ومن جهة ثانية تفيدنا بعض أسماء هذه المراكز، أنها كانت موجودة قبل حنون، أو أن لها أصولا فينيقية. من هذه المراكز نذكر "ميليطا" (Melitta) التي يتشابه إسمها مع مدينة "ميليسا" (Melissa) التي أشار "هيكاتي" (Hécatée) إلى وجودها بالمغرب في القرن السادس قبل الميلاد[54]، و"كوطي" (Gutté) التي لا ريب أن لها علاقة مع مدينة "كوطا" المجاورة لمنطقة رأس أشقار الغنية بالمخلفات الأركيولوجية الفينيقية[55]. ومما يدل على قدم هذين المركزين أننا نفهم من خلال

---

(52) Ponsich (M), Recherches archéologiques à Tanger et dans sa région, op. cit, p. 76.

(53) العزيفي (محمد رضوان)، هل مدافن ناحية طنجة فينيقية الأصل ؟ قراءة جديدة للأبحاث الأركيولوجية الفرنسية بالمغرب، المصباحية، مجلة تصدرها كلية الآداب والعلوم الإنسانية سايس–فاس، سلسلة العلوم الإنسانية، العدد الثاني، 1996، رسم رقم 3. وانظر أيضا المداخلة التي تقدمت بها في المؤتمر الدولي الثالث للدراسات الفينيقية والبونيقية المنعقد بتونس :

El Azifi (M. R), Les nécropoles de la région de Tanger sont-elles phéniciennes ? op. cit, pp. 401-414.

(54) Hécatée de Milet, ap. Roget (R), Le Maroc chez les autres anciens, Paris, Les Belles Lettres, 1924, p. 16

ونحن لا نستبعد أن يكون موقع "ميليسا" في شبه الجزيرة الطنجية، إذا علمنا بوجود قرية بالمنطقة إسمها "ملوسة" تبعد عن مدينة طنجة بحوالي 14 كلم.

(55) من أهم المخلفات الأركيولوجية التي تم العثور عليها في ناحية رأس أشقار نذكر القبر الفينيقي من نوع "القبور المبنية" (Tombeaux bâttis) الذي اكتشفه الأب "كوهلير" (Kœhler) عام 1923

Kœhler (H), Une tombe punique au cap Spartel (Maroc), Revue des musées, fouilles et découvertes archéologiques, n° 25, 1930.

وانطلاقا من الهندسة المعمارية التي اتبعت في تشييد القبر، واعتمادا على الأدوات الجنائزية المكتشفة بداخله، المتألفة أساسا من حلي فينيقية عرفت رواجا خلال القرن السابع قبل الميلاد، يتبين أنه كان من عمل فينيقيين لم يقدموا إلى المنطقة للقيام بالتجارة فقط، بل لدفن موتاهم أيضا. من هنا يبدو أن رأس أشقار كان يمثل أول نقطة نزل فيها الفينيقيون بعد اجتيازهم لرأس سبارتيل، نظرا لتوفره على الظروف التي كان يفضلها الفينيقيون لرسوهم، حيث النهر (واد الزيتون)، والشاطئ الرملي ومنحدراته المشمسة، علاوة على توفر طبيعة صخرية لحفر القبور. كما أن تشييد هذه الأنواع من المدافن، التي تتطلب مجهودا كبيرا في نحت الحجارة وترميمها، يدل على أنه لم يكن من عمل مجموعة من تجار قاموا فقط بزيارة سريعة للمكان حسب "طراديل"، بل كان من صنع فينيقيين وجدوا بالمنطقة منذ وقت طويل ومارسوا التجارة مع المحليين قبل مجيء حنون

Tarradell (M), Marruecos punico, Publications de la Facultad de Letras =(Universidad de Rabat), Instituto Mulay El Hasan, Editorial Cremades, Tetuan, 1958, p. 223.

ذكرهما من طرف المؤرخ الروماني "بلينيوس" (Pline) في القرن الأول الميلادي، أنهما أصبحا مهجورين في عصره[56].

غير أن السؤال الذي يظل عالقا منذ اهتمام المحدثين برحلة حنون، هو لماذا لم تشر الرحلة لمدينة ليكسوس. وهذا أمر يدعو حقا إلى الاستغراب، إذ كيف يعقل أن يشير حنون إلى خمسة من المراكز الثانوية دون أن يترك أي ذكر لليكسوس، التي تعتبر أهم مؤسسة فينيقية بالساحل الأطلنطي للمغرب وأقدمها ؟ فهل يعني هذا أن هناك إخفاء متعمدا لحقيقة وجود هذه المستوطنة المهمة ؟ أم أن الأمر يعود إلى طبيعة النص الذي اعتمد على التحليل الأثنوغرافي للشعوب وليس على التحليل الطوبوغرافي ؟

وبالفعل، من الملاحظ أن رحلة حنون لم تشر نصا إلى مدينة ليكسوس، بل اقتصرت في الفقرة السادسة على ذكر نهر "ليكسوس" و"الليكسوسيين"، الذين تم وصفهم "بالرجال الرحل" الذين كانوا يرعون ماشيتهم على ضفاف النهر، انطلاقا

= بمعنى أنهم كانوا مستقرين هناك في تجمع سكاني اندثر ولم يبق منه سوى جزء من مقبرته. ويعتقد "كوهلر" (Idem, Ibid) أن هذا التجمع كان على شكل محطة أو ربما ميناء صغير، وأن له ارتباطا بإحدى المدن القديمة المذكورة عند المؤلفين القدامى وهي "طريكس" (Trix) أو "لانكس" (Lynx) أو "كوطا" (Cotta). انظر :

العزيفي (محمد رضوان)، هل مدافن ناحية طنجة فينيقية الأصل ؟ قراءة جديدة للأبحاث الأركيولوجية الفرنسية بالمغرب، المرجع السابق، ص ص. 15-16 ؛ نفسه، الفينيقيون بفحص طنجة وعلاقاتهم بالسكان "من خلال مقابر ناحية طنجة ومحتوياتها المؤرخة ما بين القرن السابع قبل الميلاد وأواسط القرن السادس قبل الميلاد"، رسالة مرقونة لنيل دبلوم الدراسات العليا في التاريخ القديم، يونيو 1988، مكتبة كلية الآداب بفاس، الجزء الثاني، ص ص. 8-9.

علاوة على هذا القبر عرفت منطقة رأس أشقار مقبرة محلية كبرى تضم مائة ومسبعة مدافن اكتشفها "ميشيل بونسيك" (M. Ponsich) عام 1965، كانت تحتوي على مواد فينيقية معاصرة للمواد المكتشفة في المدفن السالق الذكر. وكان موقع هذه المقبرة شمال غرب دوار جبيلة فوق ربوة تطل على الشاطئ الممتد عند قدم رأس أشقار. كما أنها لم تكن تبعد عن مصانع الكاروم (Garum) بمدينة "كوطا" المجاورة سوى بحوالي ست مائة متر، مما حدا بمكتشفها، علاوة على "جيهان ديزانج" (J. Desanges)، إلى اعتبارها تعود إلى التجمع السكني الذي زاره حنون وذكره باسم "كوطي" (Gutté). انظر :

Ponsich (M), Recherches archéologiques à Tanger et dans sa région op. cit, p. 74. Desanges (J), Recherches sur l'activité des Méditérranéens aux confins de l'Afrique, op. cit, pp. 111-112.

(56) Pline, Histoire Naturelle, 2 ; ap. Roget (R), Le Maroc chez les auteurs anciens, op. cit, p. 29.

من فهم قديم للنص تبناه العديد من المؤلفين المحدثين منذ مدة. من بين هؤلاء نخص بالذكر "جيهان ديزانج" (Jehan Desanges)، الذي كان متشبثا بهذا التصور عند طرحه للمسألة من جديد خلال الملتقى الدولي المنعقد حول ليكسوس بمدينة العرائش[57]. وقد استند في ذلك إلى كون النص كان يقدم الليكسوسيين ضمن الأقوام المحلية التي كانت تقطن المغرب القديم، مثل "الإيثيوبيين" الذين لا يرحبون بالغريب"، و"الطروكلوديت" (Troglodytes) السريعي الجري[58].

غير أن عدم إشارة حنون إلى مدينة ليكسوس، لا يعني أنها لم تكن موجودة. كما أن الأوصاف المرتبطة بالليكسوسيين، كما يقدمها النص، تعتبر بعيدة كل البعد عن خصائص الرحل. فإذا اعتبرنا أن النص قد ذكر حرفيا واد ليكسوس –الذي لا ينبغي بأية حال من الأحوال أن نحدده في جنوب المغرب[59]–، وأنه تحدث عن مجموعة بشرية بإسم لا يختلف عن النهر ولا عن المدينة، وأن هذه المجموعة لها من المعرفة الملاحية واللغوية والإثنوغرافية الكافية بالساحل الأطلنتي المغربي، فإن ذلك يرجح وجود مستوطنة ليكسوس الفينيقية قبل حدود الرحلة وخلالها[60].

---

(57) Desanges (J), Lixos dans les sources littéraires grecques et latines, Lixus (Actes du colloque organisé par l'I.N.S.A.P de Rabat avec le concours de l'Ecole française de Rome, Larache, 8-11 Novembre 1989), Collection de l'Ecole française de Rome, n° 166, Palais Farnèse, 1992, p. 3.

(58) ولترجيح هذا الرأي، استند "جيهان ديزانج" (Jehan Desanges) إلى "هيرودوت" (Hérodote, IV, 174)، الذي تحدث كذلك عن شعب بشمال إفريقيا مجاور للنازامونيين (Nasamons) يدعى "الكامفازانت" (Gamphasantes)، كان يعيش مثل الأثيوبيين في أرض مليئة بالحيوانات المتوحشة، وكان يفر عند رأية البشر. انطلاقا من ذلك، استنتج "ديزانج" (Desanges) إمكانية القيام بمقارنة بين الكامفازانتيين والايثيوبيين وبين النازامونيين والليكسوسيين، اللذين كانا يعيشان "تحتهم"، أي عند ساحل البحر بالشريط الساحلي المقابل لشريط الوحوش الضارة الموجود داخل الأراضي. انظر :

Desanges (J), Lixos dans les sources littéraires grecques et latines, op. cit, p. 3.

(59) هناك من حدد موقع واد ليكسوس في الجنوب المغربي، حيث تم ربطه بواد درعة. انظر :

Gsell(S), Histoire Ancienne de l'Afrique du Nord, op. cit, t. I, p. 485 ; Marcy (G), Notes linguistiques autour du périple d'Hannon, op. cit, p. 60.

غير أن تحديد واد ليكسوس في شمال المغرب أضحى حاليا أمرا لا يقبل الجدال، لاعتبارات نذكر منها أن النهر مازال يعرف لحد اليوم بنفس الإسم، وأن مدينة ليكسوس عرفت بإسم لا يختلف عن هذا النهر. كما أننا لا نتوفر مصدريا على ما يثبت وجود نهر بجنوب المغرب يحمل إسما مشابها لواد ليكسوس، والتي تتوافق أوصافها مع واد اللوكوس الحالي. انظر :

Periple de Scylax, 112 ; Pomonios Méla, III, 10 ; Pline, Histoire Naturelle, V, 4, 9.

(60) كان بعض المؤلفين يعتقدون أن عدم ذكر حنون لليكسوس، معناه أنها لم تكن قد تأسست بعد.

فإذا كانت ليكسوس تعتبر واحدة من أقدم المستوطنات الفينيقية في الغرب المتوسطي، فكيف يعقل أن لا يلقى حنون عند ضفافيها سوى مجموعة من الرحالة أو الرعاة ؟[61]. من هذا المنطلق نعتقد متفقين مع "روني ربيقا" (René rebuffat) أن المقصود بالليكسوسيين في النص إنما هم السكان الفينيقيون لمستوطنة ليكسوس الذين كانوا يرعون أغنامهم عند رسو حنون بالقرب من مدينتهم[62]. ويمكن الإستناد في ذلك على كون حنون رافق معه مجموعة من المترجمين من بين هؤلاء، للاعتماد على تجربتهم في التعرف على المناطق الساحلية للواجهة الأطلنطية للمغرب. وهذا يفرض جدلا أن المترجمين الليكسوسيين كانوا يعرفون اللغة الفينيقية التي يتكلم بها حنون[63]، إلى جانب فهمهم لبعض لهجات الأهالي[64]. وهذا أمر لم ينتبه إليه معظم المؤلفين. لأنهم كانوا يعتبرون الليكسوسيين من السكان المحليين وليسوا حفدة الفينيقيين، انطلاقا من التأويل المتداول الذي كان ينعت الليكسوسيين بالرحل[65]، مما حدا ببعضهم مثل ستيفان

---

(61) وهي الملاحظة التي انتبه إليها "ميكيل طراديل" في مقالته :
Tarradell (M), El periplo de Hannon y los Lixitas, op. cit, p. 56.

(62) Rebuffat (R), Les nomades de Lixus, Bulletin archéologique du comité des travaux historiques et scientifiques, n° 18, 1988. pp. 77-85.

(63) لو فرضنا أن اللغة البونيقية عرفت بعض التأثيرات المحلية منذ تأسيس قرطاجة، فإن اللغة الفينيقية التي كان يتكلم بها سكان ليكسوس، والتي لا ريب أنها عرفت نفس التأثيرات، لم تكن لتختلف كثيرا عن البونيقية حتى لا تفهم من طرف حنون والليكسوسيين. انظر :
Rebuffat (R), Les nomades de Lixus, op. cit, p. 78.

(64) لا نتقف مع "جيروم كار كوبينو" (Carcopino (J), Le Maroc antique, op. cit, p. 110) الذي يرى أن الليكسوسيين قدموا لحنون متخصصين في لهجات مناطق إفريقيا السوداء، والذين كانوا قد أقاموا هناك علاقات مع الأهالي بفضل تجارة الذهب. والواقع أننا نستشف من خلال الفقرة الحادية عشرة من النص أن المترجمين الليكسوسيين لم يكونوا يفهمون سوى لهجة السكان المحليين لشمال غرب المغرب، إذ يذكر حنون أنهم لم يكونوا يستوعبون اللهجات المحلية التي كانت تتكلم بها شعوب الساحل الأطلنتي القاطنة جنوب جزيرة قرنة الموجودة حسب "روبيفا" عند مصب وادي سبو. وهي الظاهرة التي ما زال يعرفها المغرب إلى يومنا هذا، حيث أن اللهجة الريفية للمناطق الشمالية تختلف عن لهجة جبال الأطلس وعن لهجة منطقة سوس. بل يوجد أحيانا اختلاف في اللهجات داخل المنطقة نفسها، كما هو الحال في إقليم الريف، حيث نجد مثلا اختلافا بين لهجة سكان الناظور (الورياغلية) وبين لهجة سكان الحسيمة (الريفية).

(65) حول العناصر التي يمكن الاستدلال بها لاعتبار أن مترجمي حنون إنما هم السكان الفينيقيون لليكسوس، انظر :

Desanges (J), Des interprètes chez les "Gorilles" : Réflexions sur un article dans le périple d'Hannon, Atti del I Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici, Rome, 1983, pp. 267-270.

كسيل" (S. Gsell) إلى التساؤل حول طريقة استيعابهم للغة حنون[66]. وإذا كان حنون قد مكث بعض الوقت مع هؤلاء[67]، سواء في ليكسوس نفسها أو بالقرب منها، فلأنه كان يعلم مسبقا بوجود مستوطنة فينيقية على ضفاف اللوكوس. وهذا ما حدا به إلى اختيارها دون غيرها من المستوطنات الأخرى، للنزول بها أو بقربها والتفاوض مع سكانها لتهيىء الخطة التي جاء من أجلها القرطاجيون، بالاعتماد على التجربة الملاحية والإثنوغرافية والطوبونيمية لسكانها الفينيقيين[68]. وهذا ما يتبين فعلا من خلال النص، حيث كانت توصف جميع الأماكن المذكورة في الرحلة باعتبارها أماكن معروفة من لدن الليكسوسيين، مما يدل على أنها كانت موجودة قبل قدوم حنون. فالليكسوسيون هم الذين أخبروا حنون أن الخليج الكبير الذي وصل إليه بعد خمسة أيام من الإبحار يدعى "قرن الغرب"[69]. وهم الذين أعلموه بأن الحيوانات المتوحشة التي

---

(66) لحل هذه الإشكالية اقترح "ستيفان كسيل" حلّين إثنين : Gsell (S), Histoire Ancienne de l'Afrique du Nord, op; cit, t. I, p. 318. إما أن الليكسوسيين كانوا يتكلمون لغة ليبية يفهمها بعض مرافقي حنون، وإما أن الليكسوسيين كانوا يعرفون اللغة البونيقية. غير أنه من المنطقي أن نقر بأن الطرفين كانا يتكلمان لغة واحدة، من أن نعتقد بوجود تشابه بين اللهجة الليبية بتونس التي ربما كان يفهمها حنون أو بعض مرافقيه، وبين اللهجة الليبية التي كان يتكلم بها الليكسوسيون بالمغرب. وهذا أمر مستبعد، كما يتبين من الرحلة نفسها، لأن الليكسوسيين لم يكونوا يعرفون حتى بعض لهجات الساحل الأطلنتي للمغرب القريب منهم.

(67) الفقرة السادسة من نص الرحلة.

(68) العزيفي (محمد رضوان)، مستوطنة ليكسوس الفينيقية في الكتابات القديمة والحديثة "محاولة لرد الاعتبار"، المرجع السابق، ص ص. 33-34.

(69) انطلاقا من نفس المعايير الجيومورفلوجية والمناخية والاثنوغرافية التي اعتمدها "روبيفا" لاعتبار أن الفقرات رقم 8 و9 و10 من الرحلة تجد أرضيتها في حوض سبو Rebuffat (R), Recherches sur le bassin du Sebou II : Le périple d'Hannon, op. cit ، ليس من المستبعد أن نسقط المعايير نفسها على الفقرات رقم 13 و14 و15 و16 و17 و18 لاعتبار أن النص يتحدث عن إبحار حنون في إحدى الأحواض النهرية أو الخلجان البحرية التي كان يتوفر عليها المغرب القديم. ألا يمكن تحديد "الخليج المترامي الأطراف والسهل الموجود أمامه" (الفقرة الثالثة عشرة) في خليج أكادير وسهل سوس–ماسة ؟ ألا يمكن أن نعتبر أن الابحار الذي سلكه حنون "نحو الأمام بمحاذاة البر" حيث وصل إلى خليج "قرن الغرب" (الفقرة الرابعة عشرة)، إنما هي إشارة ملاحية إلى التوغل في إحدى الخلجان أو مصبات الأنهار، بنفس الطريقة التي سلكتها المراكب القرطاجية عندما توجه حنون شرقا مبحرا في حوض سبو ؟ إنها إشارات تدفعنا إلى المزيد من البحث والتقصي للتأكد من إمكانية إسقاط بعض مشاهد الرحلة على مناطق أخرى من المغرب لا تختلف عن البيئة التي كان عليها سهل الغرب. هذا مع العلم أن عددا من السيناريوهات التي رأيناها في حوض سبو =

تم إلقاء القبض عليها من طرف رجاله تدعى "الغوريلات"[70]. كما أنهم لا ريب دلّوا القرطاجيين عن إسم نهر "كريطيس"[71]، وأخبروهم بأن الجبل الكبير الذي تحدث عنه حنون في الفقرة السادسة عشرة يدعى "ركن الآلهة"[72]، وأن الخليج الوارد في الفقرة السابعة عشرة يدعى "قرن الجنوب".

وهكذا يتبين أن الليكسوسيين قد زاروا مسبقا جميع المناطق التي ولجها حنون، كما يلاحظ ذلك "ستيفان كسيل" (S. Gsell)، رغم أنه كان يحدد واد ليكسوس في واد درعة[73]. واعتبارا لكون رحلة حنون كانت رحلة ملاحية، فهذا يعني إما أن الليكسوسيين سبقوا حنون إلى التعرف عن هذه الأماكن عبر البحر، أو أن المعلومات التي كانوا يتوفرون عليها وصلتهم عبر أسلافهم من سكان ليكسوس. فنص الرحلة لم يقدم لنا الليكسوسيين بمثابة مترجمين فقط، بل قدمهم على شكل بحارة ومرشدين أيضا. وإذا كانوا قد دأبوا على تعلم لغة ثانية إلى جانب لغتهم الأصلية، وتمكنوا من تجميع المعلومات الكافية حول السواحل الأطلنتية للمغرب، فإن هؤلاء البحارة فعلوا ذلك لأغراض تجارية، وليس فقط لأغراض استكشافية. وبذلك لم يكن الليكسوسيون قد حافظوا على لغتهم الفينيقية الأصلية

= تتكرر في الفقرات الأخيرة من الرحلة، مثل البحيرات الكبرى التي تتوسطها الجزر (قرن الغرب – قرن الجنوب)، والجبال المرتفعة (جبال الأطلس)، والحيوانات المتوحشة (الغوريلات). وهذا يبرهن أن البيئة التي يتحدث عنها النص لا تختلف كثيرا عن بيئة الأحواض المائية الكبرى المطيرة، أو الخلجان البحرية الواسعة التي كان يعرفها المغرب القديم. ومما يمكن الإستناد إليه لتزكية هذا الرأي، أن بعض المشاهد الإثنوغرافية التي وصفها حنون في الفقرات الأخيرة من رحلته يمكن تطبيقها على أهالي المغرب القديم. فالإشارات المتعددة للنيران المشتعلة التي كانت تسترعي انتباه بحارة حنون، لا تعدو أن تكون علامات عن إشعالها ليلا بالقرب من الخيام من طرف ساكنة مستقرة في الدواوير العديدة التي كانت تعرفها المناطق السواحل المغربية، والتي كانت تستهوي الأهاجيج والرقصات الليلية بالنفخ في المزامير والدق في الطبول والصنوج. وهذا ما أشار إليه "بومبونيوس ميلا" (Pomponius Méla, III, 93-95) عند وصفه للسهول الواسعة المترامية الأطراف التي كانت تشتمل عليها موريطانيا.

(70) الفقرة الثامنة عشرة.

(71) الفقرة التاسعة.

(72) يمكن تحديد موقع هذا الجبل في إحدى مرتفعات الأطلس الكبير المطلة على حوض سوس، إذا اعتمدنا على النظرية التي ترى أن مراحل الإبحار القرطاجي الواردة في الفقرات الأخيرة من النص (من فقرة 14 إلى فقرة 18) يمكن أن تشمل خليجا بحريا كان يتوغل داخل منطقة سوس–ماسة.

(73) Gsell (S), Histoire Ancienne de l'Afrique du Nord, op. cit, t. I, p. 508.

فحسب، بل حافظوا كذلك على التقاليد البحرية الفينيقية، وذلك بالقيام بالإبحار عبر الساحل المغربي بواسطة مراكبهم الخاصة قبل قدوم حنون. ولتمكنهم من ذلك، لابد من إلمامهم بلهجات الشعوب التي كانوا يتعاملون معها، وتوفرهم على أسطول ملاحي بما يلزمه من طاقم ومعدات، وعلى توفرهم على ميناء للمدينة تحتمي فيه سفنهم[74]، و"تمكث" فيه مراكب الضيوف.

ويبدو أن الصورة التي تشكلت حول الليكسوسيين لدى المهتمين برحلة حنون بكونهم كانوا رحلا، تعود بالأساس إلى فهم خاطئ لكلمة (νομαδεσ)، التي لا تعني بالضرورة ممارسة الترحال، بل تفسر بالقيام بالرعي[75]. والرعي لا يعني بالضرورة الترحال، إذ من الممكن لساكنة مستقرة في حاضرة ما أن تقوم برعي ماشيتها، ثم تعود عشية إلى محل إقامتها، خصوصا أن مصب وادي اللوكوس يتوفر على جميع الظروف المساعدة على القيام برعي الماشية، حيث السهل الواسع المنخفض الوافر العشب. كما تعزى هذه الصورة أيضا إلى التأويلات التي كانت تعتبر أن إبحار حنون لمدة يومين "بمحاداة الصحراء" حدث في الصحراء المغربية، في حين أن الترجمة الحرفية لكلمة صحراء الواردة في النص هي "الوحدة" أو "الخلاء"[76]، وبالتالي فإن هذا المجال الخالي في مجمله من الغطاء

(74) الغالب على الظن أن الميناء الفينيقي لمدينة ليكسوس لم يكن يشمل سوى الرصيف الطبيعي للضفة اليمنى لواد اللوكوس المحادية لمعمل "الكاروم" (Garum) الذي يبدو للعيان على يسار الطريق العرائش – طنجة.

(75) مما كان يحدو بالمهتمين برحلة حنون إلى إسقاط نشاط الترحال على الليكسوسيين، هو أنهم يحددون نهر ليكسوس جنوب إقليم سوس. انظر :

Rebuffat (R), Les nomades de Lixus, op. cit, p. 82.

(76) من المعروف أن الساحل الممتد بين العرائش ومصب واد سبو يتكون في معظمه من كثبان رملية، توجد شمال وجنوب مولاي بوسلهام. ولا ريب أنها كانت تبدو بالنسبة لمراكب حنون من جهة البحر على شكل صحراء خالية من السكان. وقد انتبه "أنطونيو بلاسكيس" (A. Blazquez) إلى هذه الملاحظة منذ عام 1921، حيث أشار في مقالته "السواحل المغربية خلال العصر القديم" أن الساحل الذي صادفه حنون مباشرة بعد اصطحابه لليكسوسيين يتكون من كثبان قاحلة غير مأهولة بالسكان، علي شكل حزام يبلغ طوله حوالي 35 كلم وعرضه حوالي كيلوميترين اثنين. وفيما يتعلق بالمدة التي قطعها حنون خلال يومين لاجتياز هذا الساحل، يرى نفس المؤلف أنها تساوي تقريبا نفس المدة التي استغرقها حنون لقطع مضيق جبل طارق. انظر :

Blazquez (A), Lzs costas de Marruecos en la antigüedad, op. cit, p. 416.

النباتي، والذي يبلغ طوله حوالي مائة كيلوميتر، يتحدد ما بين واد اللوكوس وواد سبو[77]. كما يرجع الاعتقاد الخاطئ الذي كان يقرن الليكسوسيين بالرحل إلى تحديد واد ليكسوس في واد درعة[78]، وتحديد رأس "سولوييس" في رأس "كانتان". وبالرغم من توطين "جيروم كار كوبينو" (Jérome Carcopino) لواد ليكسوس في واد اللوكوس الحالي، فإنه اعتقد أن الترجمة الإغريقية لرحلة حنون مزجت بين كلمة (νομαδεσ) والنوميديين، وبالتالي اعتبر أن الليكسوسيين إنما هم السكان المحليون الرعاة الذين كانوا خاضعين لسكان ليكسوس الفينيقيين[79].

من هنا يظهر أن الليكسوسيين لم يكونوا رحلا بالمعنى الإثنوغرافي للكلمة، بل عبارة عن مجموعة من سكان ليكسوس الذي لقيهم حنون صدفة يرعون ماشيتهم على ضفاف النهر المحادي لمدينتهم. وهذا يعني ضمنيا أن مستوطنة ليكسوس الفينيقية كانت موجودة قبل قدومه[80]. وأن عدم ذكر اسمها في النص، يعزى إلى اهتمام الرحلة بالخصوصيات الإثنوغرافية للمجموعات البشرية على حساب الجانب الطوبوغرافي[81]، إذ يدل عدم اهتمام حنون بتحديد مواقع المستوطنات الفينيقية القديمة التي جاء لإحيائها، على أنها تعتبر ضمنيا معروفة بالنسبة إليه.

وهكذا تفيدنا الإشارات المتعددة حول الليكسوسيين في أخذ فكرة عن المغرب الفينيقي السابق للقرن الخامس قبل الميلاد. فهي توحي لنا بوجود مستوطنة فينيقية تحظى بدراية لابأس بها بالساحل الأطلنتي المغربي، بفضل سكانها الذين ورثوا من أجدادهم الفينيقيين المؤهلات الملاحية والتجارية الضرورية. كما تلمح إلى أن مجال إبحار الفينيقيين كان يتعدى جزيرة موكَادور ليصل ربما في حده الأقصى إلى حوض سوس، مما يرجح أن الفينيقيين أعدوا

---

(77) Rebuffat (R), Recherches sur le bassin du Sebou II : Le périple d'Hannon, op; cit, p. 86.

(78) Gsell (S), Histoire Ancienne de l'Afrique du Nord, op. cit, t. I, p. 508.

(79) Carcopino (J), Le Maroc antique, op; cit, p. 89.

(80) Tarradell (M), El periplo de Hannon y los Lixitas, op. cit, p. 56 ; Carcopino (J), Le Maroc antique, op. cit, p. 89.

(81) Rebuffat (R), Les nomades de Lixus, op. cit, p. 83.

ليكسوس لتكون لها دائرة نفوذ اقتصادي بالساحل الأطلنتي المغربي، بنفس المعنى الذي كان لمستوطنة قادس بالساحل الأطلنطي الإيبيري[82].

إلى جانب استحضار الذاكرة الملاحية للفينيقيين، يتبين من خلال الأصول اللغوية الفينيقية لأسماء الأعلام والآلهة وأسماء الأماكن الواردة في الرحلة، أن النص الفينيقي الأصلي كان نصاً أدبياً فينيقياً، أسلوباً وثقافة وسياقا، ولا علاقة له بالمنتوج الأدبي الإغريقي كما كان يعتقد.

فإسم حنون، الملك أو القائد العسكري الذي أمره مجلس الشيوخ القرطاجي بالقيام بالرحلة، إسم علم فينيقي معروف في الشرق كما في الغرب. فقد ورد في مصادر الشرق الأوسط عدة مرات، سواء في بعض الكتابات الفينيقية، أو في الكتابات الآشورية والكلدانية[83]. أما في قرطاجة، فيمكن إحصاء حوالي 32 شخصية معروفة تحمل هذا الإسم[84]. كما كان حنون واحدا من التجار الفينيقيين الذين نقشوا اسمهم على أوانيهم الخزفية التي قاموا بتصديرها إلى جزيرة الصويرة[85]. وإذا كانت مراكب حنون قد أبحرت في حوض سبو، فلا غرابة أن نجد إحدى قبائل سهل الغرب تحمل إسم أولاد حنون إلى يومنا هذا.

---

(82) لا يمكن تفسير هيمنة الفينيقيين على مضيق جبل طارق وإبحارهم في الساحل الأطلنطي المغربي كما في الساحل الأطلنطي الإسباني لتأسيس أقدم المحطات الفينيقية، وهما ليكسوس وقادش، على بعد مسافة واحدة من أعمدة هرقل، إلا بتحديد مسار جيوسياسي موحد للساحلين معا. بمعنى أن الأهمية الاقتصادية والاستراتيجية للساحل الأطلنطي المغربي كانت بالنسبة للوجود الفينيقي بأقصى الغرب في نفس مستوى أهمية الساحل الأطلنطي الإيبيري. انظر :

العزيفي (محمد رضوان)، مستوطنة ليكسوس الفينيقية في الكتابات القديمة والحديثة "محاولة لرد الاعتبار"، المرجع السابق، ص. 30.

(83) Lipiñski (E), Hanûn, Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique, op. cit, pp. 210-211.

(84) Lipiñski (E), Hanûn, Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique, op. cit, pp. 207-210.

(85) تم العثور في الطبقة الأركيولوجية الفينيقية بجزيرة الصويرة على يد "كوبيرلي" (Koeberlé) ثم "أندري جودان" (A. Jodin) على 125 كسرة خزفية تتضمن كتابات فينيقية. وهي عبارة عن خربشات (Graffiti) كتبت فوق إحدى أطراف الآنية قبل شوائها بأبجدية صورية أو صيدونية لا تتعدى بعض الأسماء، عادة ما تكون على شكل فلان ابن فلان. من هذه الأسماء التي استطاع المتخصصون في علم اللغات السامية القديمة قراءتها إلى جانب حنون، نذكر ما كون وعبر لبنان وعبد تانيت وبن تانيت وبعل يعطون وإشمون يعطون، وغيرها من الأسماء الأخرى، التي كما نلاحظ لا تختلف كثيرا عن اللغة العربية والعبرية. ومما لا شك فيه أن هذه الأسماء كانت تمثل =

أما أسماء المعبودات الواردة في النص على الصيغة الإغريقية، فهي معبودات فينيقية، لأن الإغريق كانوا يتعودون مطابقة الآلهة الأجنبية مع آلهتهم، اعتمادا على وظيفة الإله. فإله المعبر الذي علق به تقرير الرحلة الوارد في النص على صيغة "كرونوس" (Kronos)، إنما هو بعل حمون أكبر آلهة قرطاجة[86]. كما أن الإله الذي أقام حنون على شرفه معبدا أو مذبحا بعد عبوره للمضيق[87]، والوارد في النص على صيغة "بوسيدون" (Poséidon) [88]، يعتبر إلاه فينيقيا كذلك. فإذا كان "بوسيدون" (Poséidon) هو إلاه البحر لدى الإغريق، والمكرم في العالم الروماني بشمال إفريقيا بإسم "نيبتون" (Neptune)، فمن المؤكد أن هذا الإله له علاقة بأحد آلهة الفينيقيين، أو بمجموعة من الآلهة الفينيقية التي لها علاقة بالبحر. فيمكن مزجه بالإله "إيل"[89]. كما يمكن مزجه بالإله بملقارت، لأن الوظيفة البحرية لملقارت كانت تعد من اختصاصاته الأساسية، باعتباره المسؤول الأول عن

= توقيعات الأشخاص الذين صنعوا الأواني. ونظرا لكون أغلبية الأسماء كتبت فوق قلال وأمفورات، فهذا يجعلنا نعتقد أنها لم تصل فارغة إلى جزيرة الصويرة، بل مملوءة إما ببعض السوائل أو بسلع صغيرة الحجم قصد مقايضتها بمنتجات المنطقة. لذا فإن تأكيد الصانع أو المصدر الفينيقي على حق ملكيته بنقش إسمه ولقبه على الآنية، كان الغرض منه حماية الآنية نفسها وأيضا حماية السلعة الموجودة داخلها. وكيفما كان الحال، فقد مكنتنا جزيرة الصويرة بفضل هذه الكتابات من الإطلاع على أقدم الوثائق المكتوبة حول تاريخ المغرب، رغم أنها لم تكن تتعدى في أغلبيتها بضعة حروف، ولم تكن تمثل نصوصا كاملة بما في الكلمة من معنى. انظر :
العزيفي (محمد رضوان)، الفينيقيون في جزيرة الصويرة، **المرجع السابق**، ص ص. 59-61.

(86) Fantar (M), Baal Hammon, R.E.P.P.A.L, V, 1990, p. 67-105 ; Idem, Baal, Encyclopédie berbère, t. IX, Aix-En-Provence, 1991, pp. 1289-1291.

(87) من المعلوم أنه من عادة الفينيقيين إقامة علامات على شكل برج أو أكمة أو عمود أو مذبح، تدل على إنهاء كل سفر من أسفارهم الطويلة.

(88) مما لا شك فيه أن حنون لم يكن يتوفر على الوقت الكافي لتشييد معبد مبني بالحجارة المنحوتة على النمط الشرقي، بل من المرجح أن المقصود بهذا التشييد، إقامة علامة في الهواء الطلق على شكل نصب حجري من نوع "بيت إيل" أو مذبح، يقصد بها شكر الرب، الذي لاشك أن له علاقة بملقارت، وتخليد ذاكرته، وتعليم المكان للاستدلال به.

(89) يمكن مزج "بوسيدون" (Poséidon) بالاله "إيل" استنادا إلى كتابة مزدوجة اللغة اكتشفت بتدمر، واستنادا لكون الإسم السامي لمركز "رأس البسيط" بسوريا، المعروف في القديم باسم "بوسيديون" (Poséidon)، هو "بيت عليون" أو "بيت إيل" (Butulion). انظر :

Bonnet (C) et Lipiñski (E), Poséidon, Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique, op. cit, p. 358.

التوسعات الفينيقية البحرية، مما يجعل منه سيد الملاحة والتجارة[90]. كما يمكن استحضار الإله "بعل صفون"، الذي كان يختص بحماية البحارة، ومراقبة المخاطر من بعيد من أعلى جبله المقدس، أي جبل صفون، ويعمل على تحرك الرياح والتيارات. ومن غريب الصدف أن هناك تشابها بين اسم "بعل صفون" و"بوسيدون" (Posideion). ومع ذلك فإن الخوض في مثل هذه المقاربات الإيتيمولوجية ليس أمرا هينا، نظرا لتشعب الإشكاليات اللغوية والطوبونيمية والفيلولوجية التي يتم طرحها. وعلى سبيل المثال، فإن كلمة "بوسيدون" يمكن أن تكون مشتقة كذلك من كلمة "بعل صيدون".

ومن المظاهر الحضارية الشرقية التي يمكن أن نستشفها كذلك من نص رحلة حنون، نذكر عادة تعليق تقارير الإنجازات الكبرى على المعابد. وهي عادة سامية معروفة، تعكس الأهمية الاقتصادية التي كانت تحظى بها مؤسسة المعبد في الشرق القديم[91]، والأدوار التي كانت تقوم بها المعابد الفينيقية في تنشيط التجارة، باعتبارها الممول الأساسي للأسفار البحرية. وبذلك يمكن تفسير لماذا قام حنون بعد عودته بنشر تقرير رحلته بمعبد بعل حمون، وليس بمبنى مجلس الشيوخ أو بالقصر الملكي بقرطاجة.

أما أسماء الأماكن ذات الأصول الفينيقية الواردة في الرحلة، سواء على صيغتها الفينيقية الأصلية أو على الصيغة الإغريقية، فهي متعددة، وتعكس بدورها السياق الثقافي للنص. فاسم عمودي هرقليس الوارد في النص كناية بمضيق جبل طارق، هو بمثابة ترجمة إغريقية لعمودي ملقارت[92]، اللذين يرمزان إلى عمودي معبد

---

(90) عكست العديد من نقود صور التي تم سكها خلال العصر الفارسي الصفة البحرية لملقارت، حيث تم تصويره كإله بحري متسلح بقوس، ممتطيا فرسا بحريا. انظر :

Moscati (S), L'épopée des Phéniciens, Paris Fayard, 1971, p. 115, et fig. 27, p. 116 ; Alexandropoulos (J), Numismatique, Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique, op; cit, fig. 251, n° 3, p. 320.

(91) سيدا (عبد الباسط)، الدور الشمولي للمعبد الشرقي، مجلة الفكر العربي، العدد 52، السنة التاسعة 2، 1988.

(92) مما لاشك فيه أن مصطلح عمودي هرقليس، سواء كان ذا مدلول جغرافي أو معماري، يعتبر من أصل فينيقي. وعندما تحول هذا اللفظ إلى النطق الهلينستي ابتداء من القرن الرابع قبل الميلاد، اضطر المؤرخون الإغريق إلى تأويله انطلاقا من ديانة كان فيها الإله لا شخص له (impersonnel) قانٍ ؛ وهي ملامح لا توجد في الديانة الاغريقية.

الإله ملقارت بصور، المصنوعين من الذهب والزمرد[93]. ومن المعلوم أن حضور العمودين أو النصبين في الديانات الكنعانية والفينيقية كان دائما يمثل الإلاه نفسه ويرمز إليه[94]. والحالة هذه، أن ملقارت، إله صور الرئيسي[95]، الذي يعني باللغة الفينيقية "ملك القرية"، يعتبر الممول الفعلي والمنظم الأساسي لمعظم العمليات التجارية البحرية التي كان يقوم بها تجار صور[96].

ومن أسماء الأماكن الأخرى ذات الاشتقاقات اللغوية الفينيقية الواردة في النص، نذكر إسم "سولوييس" (Soloeis)، الذي يعني "رأس سلع"، أي رأس الحج،

---

(93) وقد زار "هيرودوت" (Hérodote) شخصيا معبد "ملقارت" بمدينة صور، وقدم وصفا للعمودين الشهيرين، واللذين كانا يمثلان أسس المعبد. انظر : Hérodote, II, 44.

(94) Aubet (Ma. E), Tiro y las colonias fenicias de occidente, op. cit, p. 240.

(95) من المعلوم أن عبارة "ملقارت" (Melqart) حظيت بشهرة كبيرة في معظم جهات الحوض المتوسطي الغربي، سواء في مالطا أو سردينيا أو قرطاجة أو إيبيسا أو قادس أو ليكسوس، مما يعكس نجاح الحملات التجارية الفينيقية نحو أقصى الغرب والمحيط الأطلنطي. وتعزى المكانة التي تبوأها "ملقارت"، إلى الدور الذي لعبه كل من المعبد والدولة في بنية وتسيير الاقتصاد، والذي كان شبيها بأدوار المؤسسات المالية، لدرجة أن الاختلافات بينهما كانت شبه منعدمة في الشرق الأوسط. كما أن مهمة المعبد والدولة كانت تتكامل أحيانا وتختلط أحيانا أخرى. ففي صور قام بهذا الدور "بيت الملك" و"بيت الرب"، اللذان امتزجا في نهاية المطاف في مفهوم رمزي واحد وهو ملك المدينة أو "ملقارت". لذلك كانت العادة لدى أهل صور عند تأسيس مستوطنة لهم أو محطة تجارية، أن يقوموا بتشييد معبد على شرف "ملقارت"، بهدف ربط الصلة الدينية بين المستعمرة والمدينة الأم، وتأمين وصاية معبد صور على المشروع، وضمان تدخل الملكية في كل نشاط تجاري بعيد المدى، وإضفاء الشرعية على مؤسستهم، وضمان العلاقات التجارية السلمية مع المحليين. انظر :

Aubet (Ma. E), Tiro y las colonias fenicias de occidente, op. cit, p. 125 et p. 136.

(96) انكبت مؤخرا بعض الدراسات الحديثة على إبراز الدور الاقتصادي الذي لعبته المعابد الفينيقية في عملية التوسع الفينيقي بالحوض المتوسطي الغربي. وبذلك أضحت هذه الدراسات تعتبر يوما بعد يوم أن معابد ملقارت على الخصوص، سواء بصور أو بقادس أو غيرها من المنشآت الفينيقية، كانت عبارة عن مراكز كبيرة لتنشيط العمليات التجارية بالغرب. من بين الدراسات التي ركزت على هذا الموضوع نذكر ما يلي :

Bunnens (G), L'expansion phénicienne en Méditerranée (Essai d'interprétation fondé sur une analyse des traditions littéraires), Institut belge de Rome, t. XVII, 1979. pp. 284-285 ; Aubet (Ma. E), Tiro y las colonias fenicias de occidente, op. cit, p. 137 y 241-242 ; Ribichini (S), Temple et sacerdoce dans l'économie de Carthage, B.C.T.H, 1985, pp. 29-37.

أو "سلع إيل" [97]. كما نذكر مركز "أكرا" (Akra) الذي أسسه حنون على الساحل الأطلنطي للمغرب ضمن التشييدات الخمسة التي قام بها. فالكلمة تعتبر بدون شك المقابل الإغريقي لكلمة "رأس" بالفينيقية، الذي تتركب منه أسماء العديد من الموانئ في شمال إفريقيا[98]، مثل "الرأس القادر" (Russadir) أو "رأس بس" (Rutubis) [99]. كما يتضمن إيم مركز "أرمبيس" (Arambys)، كلمة "بس" (Bès) بالفينيقية[100]، أو يتركب حسب "بوشارت" (Bochart) و"موفيرس" (Mövers) من "خار عنبين" التي تعني بالفينيقية جبل العنب[101].

ولعل أن أكثر الأسماء إثارة في رحلة حنون وأشهرها ذكرا في الإيستوريوغرافيا القديمة والحديثة، إسم "كرني" (Cerné) أو قرنة، الذي ورد في النص عدة مرات. فقد ذكر في الفقرة الثامنة على شكل جزيرة صغيرة توجد في جوف خليج أطلق عليها حنون اسم قرة. كما ذكر في الفقرة الرابعة عشرة على شكل خليج كبير معروف من لدن الليكسوسيين باسم قرن الغرب، وفي الفقرة السابعة عشرة على شكل خليج يدعى أيضا قرن الجنوب. وأي ما كان موقع الجزيرة أو الخليجين، فما يهمنا في هذا الصدد أن الأصل اللغوي لكلمة "كرني" الواردة بالإغريقية على شكل (Κερνην)، هو أصل فينيقي يعني قرن الحيوان. وهو الإسم الذي ورد مكتوبا

---

(97) Carcopino (J), Le Maroc antique, op. cit, p. 91, note n° 3 ; Desanges (J), Recherches sur l'activité des Méditérranéens aux confins de l'Afrique, op. cit, p. 135 ; Gsell (S), Hérodote, Alger, 1915, p. 75.

(98) Carcopino (J), Le Maroc antique, op. cit, p. 102.

(99) تعد أسماء الأماكن الفينيقية التي تحمل إسم "رأس" ضمن المجموعة الرابعة من تقسيم "موريس زنيسير" (Maurice Sznycer) للطوبونيميا الفينيقية بالحوض المتوسطي الغربي. انظر :
Sznycer (M), Toponymes phéniciens en Méditerranée occidentale, Leyde, 1977, pp. 171-174.
وعلى العموم يمكن تحديد موقع "أكرا" (Akra) في "رأس الأقواس" حسب استنتاجات "ميشيل بونسيك" (M. Ponsich). انظر :
Ponsich (M), Kouass, port antique et carrefour des voies de la Tingitane, op; cit, pp. 404-405.

(100) لهذه الكلمة ارتباط بالإله "بس"، وهو معبود مصري شاعت عبادته بين الفينيقيين، كما تشهد على ذلك التمائم والخنافس الفينيقية-البونيقية الكثيرة التي مثلت هذا المعبود، خصوصا ما بين القرنين السابع والرابع قبل الميلاد. انظر :
Hermary (A), Bès, Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique, Brepols, 1992, p. 69.

(101) Carcopino (J), Le Maroc antique, op. cit, p. 103, note n° 5.

في قسيمة تذكرة تم العثور عليها بالقرب من مدينة طرطوس بسوريا[102]. كما أشار إليه "إيتيين البيزنطي" (Etienne de Byzance) بالإغريقية على صيغة "قَرْن" (Καρνη)[103]، و"بلينيوس" باللاتينية على صيغة (Carné) [104]. والقرن بالفينيقية يورد باستمرار بمعنى القمة أو الرأس[105]، كما نستشف ذلك من إسم جبل "بوكرنين" (Bou Kornine) المطل على خليج قرطاج بتونس، حيث كان يعبد "بعل ذو القرنين" الذي ورد في المصادر اللاتينية باسم (Balcaranensis) [106]. وإذا كان هذا الإسم له ارتباط بما يوجد في الأعلى أو في الطرف كقرن الحيوان، فلا شك أن الاستعمالات الواردة في رحلة حنون سواء عند ذكر جزيرة قرنة أو خليجي قرن الغرب وقرن الجنوب، لها علاقة بالجهات البعيدة أو بالنهاية أو بآخر مناطق العالم المعروف.

وهكذا يتبين من خلال القراءة التي سلكناها في رحلة حنون، أن النص يتضمن العديد من المظاهر الثقافية للحضارة الفينيقية التي ورثتها قرطاجة وأشاعتها في الشمال الإفريقي. وإن كان هذا النص يدخل في خانات أدب الرحلات القرطاجية، فهو لا ينعزل مع ذلك عن مصنفات آداب الشرق القديم. كما أن المعلومات الواردة في الرحلة، تعكس العديد من الأوصاف الطوبونيمية والجغرافية والبيئية والأنتروبولوجية والاثنوغرافية حول سواحل المغرب القديم عند حدوث الرحلة في القرن الخامس قبل الميلاد وقبلها.

Idem, Ibid, p. 131. (102)

Etienne de Byzance, s. V; (103)

Pline, Histoire Naturelle, V, 79. (104)

Carcopino (J), Le Maroc antique, op. cit, p. 131. (105)

Gsell (S), Histoire Ancienne de l'Afrique du Nord, op. cit, t. I, p. 488, note n° 5. (106)

الترجمة العربية الكاملة لنص رحلة حنون

«رحلة حنون، ملك القرطاجيين، بمحاداة جهات ليبيا الموجودة ما بعد عمودي هرقليس، المعلقة من لدنه في معبد كرونوس، وتعرض هذه الرحلة ما يلي :

1) بدا مفيدا للقرطاجيين أن يبحر حنون خارج عمودي هرقليس وأن يؤسس مدنا يقطنها الليبيون – الفينيقيون. فأبحر إذا مصاحبا معه ستين سفينة خمسينية المجاذيف، وحشدا من الرجال والنساء يقارب عددهم ثلاثين ألفا، وعددا من المؤن وكل ما يلزم من الأمتعة.

2) وبعد أن أبحرنا في عرض العمودين، وسافرنا بحرا بعد ذلك لمدة يومين، أسسنا مدينة سميناها "تيمياتيريون"، يوجد خلفها سهل كبير.

3) بعد ذلك، وبعد أن توجهنا بحرا نحو الغرب، وصلنا إلى سولوييس، وهو رأس بليبيا مكسو بالأشجار.

4) وبعد أن أقمنا هناك معبدا لبوسيدون، أبحرنا في اتجاه مخالف صوب الشرق خلال نصف يوم، إلى أن ولجنا بحيرة غير بعيدة عن البحر مكسوة بقصب كثير وطويل ؛ وكانت توجد هناك أعداد من الفيلة ومن الحيوانات المتوحشة الأخرى ترعى بأعداد كبيرة.

5) وبعد أن تجاوزنا هذه البحيرة وأبحرنا لمدة يوم واحد، أسسنا (أحيينا) على البحر مدنا استيطانية تدعى الجدار القاري وكوطي وأكرا وميليطا وأرمبس.

6) وبعد أن أقلعنا من هناك، وصلنا إلى النهر الكبير ليكسوس، الذي ينساب من ليبيا. وعلى ضفافيه يقوم عدد من الرعاة وهم الليكسوسيون برعي مواشيهم. وقد مكثنا بعد الوقت مع هؤلاء الأقوام الذين صاروا من أصحابنا.

7) ويقطن فوقهم الإيثيوبيون الذين لا يرحبون بالغريب، على أرض مملوءة بالحيوانات المتوحشة، تقطعها جبال كبيرة، ينبع منها حسب ما يحكى الليكسوس. ويقال أيضا إنّ حول هذه الجبال يعيش أناس شكلهم مغاير، وهم الطروكلوديت ؛ ويزعم الليكسوسيون أنهم أسرع من الخيل في الجري.

8) وبعد أن اصطحبنا مترجمين من الليكسوسيين، أبحرنا بمحاداة الصحراء في اتجاه الجنوب لمدة يومين ؛ ثم أبحرنا من جديد نحو الشرق، وكان ذلك مسافة يوم واحد. عندئذ، وجدنا، في جوف خليج، جزيرة صغيرة مساحتها خمس غلوات أبقينا فيها عددا من المعمرين، بعد أن سميناها قرنة. وقد بدا لنا حسب مساحلتنا أن موقعها كان قبالة قرطاجة، لأنه ينبغي الإبحار بالطريقة نفسها للذهاب من قرطاجة إلى العمودين ومن هناك إلى قرنة.

9) من هذا المكان، وبعد أن مررنا بسفننا عبر نهر كبير يدعى كريطيس، وصلنا إلى بحيرة. هذه البحيرة كانت تضم ثلاث جزر أكبر من قرنة. انطلاقا من هذه الجزر، وبعد يوم كامل من الإبحار، وصلنا إلى مؤخرة البحيرة التي تحيط بها سلسلة من الجبال الشاهقة المملوءة بالأقوام المتوحشة، المرتدين لجلود الحيوانات، الذين قاموا بمهاجمتنا رميا بالحجارة، مما حال دون رسونا.

10) من هناك، على متن مراكبنا، ولجنا نهرا آخر، كبيرا وواسعا، مملوءا بالتماسيح وأفراس النهر. ثم عدنا على أعقابنا ورجعنا إلى قرنة.

11) أبحرنا من هناك نحو الجنوب خلال إثني عشر يوما، بمحاداة الساحل كله الذي كان يقطنه الإيثيوبيون والذين كانوا يفرون دون انتظارنا. وكانوا يتكلمون لغة غير مفهومة، ولو بالنسبة لليكسوسيين الذين كانوا معنا.

12) والحالة هذه إذن، وفي اليوم الأخير، وصلنا إلى جبال مرتفعة، مكسوة بأشجار خشبها طيب الرائحة ولها ألوان مختلفة.

13) وبعد أن اجتزنا هذه الجبال بواسطة مراكبنا لمدة يومين، وصلنا إلى خليج مترامي الأطراف، كان يوجد أمامه سهل من جهة البر. هناك، خلال الليل،

كانت تسترعي انتباهنا نيران تقدم من كل الجهات وتبرق من وقت لآخر بكثافة متفاوتة.

14) وبعد تزودنا بالماء، أبحرنا نحو الأمام بمحاداة البر خلال خمسة أيام، حيث وصلنا إلى خليج كبير أخبرنا في شأنه المترجمون أنه يدعى قرن الغرب. داخل هذا الخليج كانت توجد جزيرة كبيرة، وبداخل الجزيرة كانت توجد بحيرة تضم جزيرة أخرى. وبعد أن رسونا في هذه الجزيرة، لم نر بأعيننا خلال النهار شيئا آخر سوى الغابة، لكن في الليل اشتعلت نيران كثيرة، وسمعنا أصوات المزامير، وضجيج الصنوج والطبول وألف صيحة. فتملكنا الخوف ونصحنا العرافة بمغادرة الجزيرة.

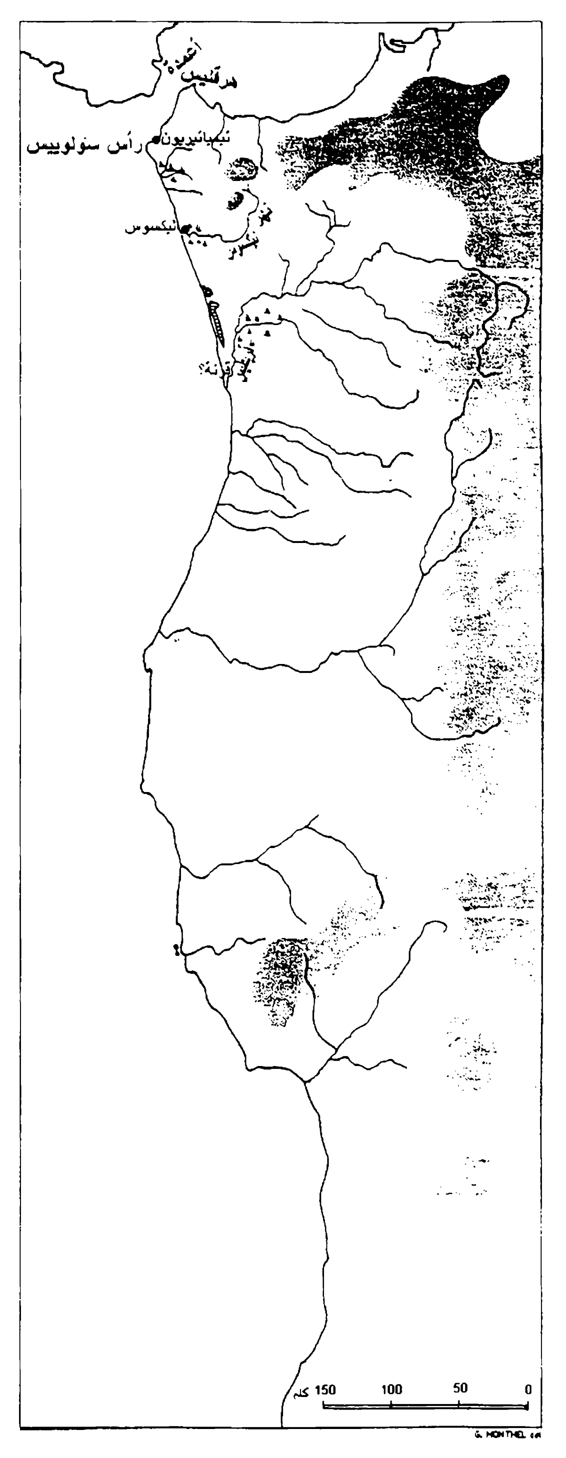
15) وبعد أن أقلعنا بسرعة، مررنا بمحاداة منطقة تكتنفها أبخرة العطور ؛ تنبع منها جداول ساخنة كبيرة تصب في البحر. وكان ولوج البر متعذرا بفعل الحرارة.

16) وبسرعة إذن ابتعدنا أيضا من هذا المكان في سَوْرَةَ الخوف. وخلال أربعة أيام من الإبحار، رأينا ليلا البر مشتعلا بالنيران ؛ وفي الوسط وجدت ناراً يتعذر بلوغها كانت أكبر حجما من النيران الأخرى، تعانق النجوم على ما يبدو. غير أنه تبين خلال النهار أن الأمر يتعلق بجبل كبير جدا يدعى "ركن الآلهة".

17) وخلال ثلاثة أيام، انطلاقا من هناك، أبحرنا بالقرب من جداول ساخنة. ثم وصلنا إلى الخليج الذي يدعى قرن الجنوب.

18) داخل هذا الخليج كانت توجد جزيرة شبيهة بالجزيرة السابقة تتوفر على بحيرة توجد بداخلها جزيرة أخرى مملوءة بالأقوام المتوحشة، توجد ضمنهم النساء بأعداد كبيرة جدا. وكانت أجسامهن مكسوة بالشعر، وكان المترجمون يطلقون عليهن اسم "الغوريلات". وخلال مطاردتهم، لم نتمكن من إلقاء القبض على الرجال ؛ وقد نجى جميعهم، لأنهم كانوا يتسلقون مناطق وعرة مدافعين عن أنفسهم (...) ؛ غير أننا استطعنا أن نقبض على ثلاث إناث، اللواتي كن يعضضن ويخدشن أولئك الذين كانوا يجروهن، لأنهن لم يردن أن يقودوهن. نتيجة لذلك، وبعد أن قتلنهن قمنا بسلخهن وحملنا جلودهن إلى قرطاجة. ذلك لأننا لم نبحر أبعد من ذلك، بسبب نفاذ المؤونة».

الصفحة الأولى من النص الأصلي لرحلة حنون



بعض المواقع الواردة في رحلة حنون


al-maktabeh
www.
.com
مكتبة
المهتدين

الشاهنامة إحدى روائع الأدب العالمي

محمد اللوزي
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
أكَدال - الرباط

الفردوسي اسم لامع ليس في الأدب الإيراني فحسب، وإنما في الأدب العالمي أيضاً، وتعود جل شهرته لملحمته الشاهنامة التي تُعد رائعة عالمية إلى جانب روائع عالمية أخرى **كالإلياذة والاوديسة لهوميروس**، بل عدها البعض أكثر روعة وأوسع إطاراً وأجزل شعرا من هاتين الرائعتين اليونانيتين ومن رامايانا ومهابهارتا الهنديتين، لأنها في الحقيقة ديوان من الملاحم والقصص والفنون الأدبية والفلسفية والحكيمة، نظمت بحيث أصبحت تاريخاً لشعب متحضر عريق، وصورت مختلف جوانب حياته في مختلف العصور، ورسمت بأروع ريشة فنية أهدافه، وآماله، وانتصاراته، ومحنه، ومآسيه، وأخلاقه، وعاداته، وتقاليده، وعقائده وكافة الملامح الإيرانية[1].

ولد الحكيم أبو قاسم الفردوسي في العقد الثالث من القرن الرابع الهجري (بين 320 و 329هـ) في قرية باج – من قرى طوس – في أسرة إقطاعية متمولة، وتوفي في عام 411 أو 416هـ اسمه المنصور بن الحسن كما ورد في الترجمة العربية للشاهنامة التي قام بها الفتح بالنداري. وذُكرت له أسماء أخرى مختلفة باختلاف التراجم كالحسن بن علي، والحسن بن إسحاق بن شرف شاه. ويبدو أن هناك اتفاقاً على كنيته (أبي القاسم) وعلى تخلصه (الفردوسي)[2].

---

(1) علي دهباشي. الفردوسي والشاهنامة. مقال **مختلف العقائد في الشاهنامة**. د. عبد المجيد البدوي، ص. 49.

(2) الكتاب السابق، مقال **الشاهنامات الفردوسي**. د.محمد روشن، ص. 227.

ولد الفردوسي في السنوات الأخيرة من عمر واحد من أعظم الملوك السامانيين وهو الأمير نصر بن أحمد أي أنه قد أمضى السنوات الأولى من طفولته في عهد كانت تخامر أمراءه نزعة قومية، وهو أمر قد ترك تأثيره عليه أيضاً سيما وأنه وُلد كما قلنا في أسرة إقطاعية لازالت تعيش رغم انتمائها للإسلام تحت تأثير العادات والتقاليد القديمة مثل باقي الأسر الإقطاعية والريفية. ولا شك في أن جزءاً من هذا الميل كان ناشئاً من الشعور بالاحترام الطبيعي لسنن الأجداد، وتمجيد العصر التليد، والاعتزاز بالثاقة القديمة[3].

الفردوسي وقبل أن ينبري الشاهنامه – وأيضاً خلال فترة نظمها الطويلة – كان يشاهد على كتب التطورات السياسية التي طرأت على إيران عموماً وعلى إقليم خراسان، لاسيما انقراض السلالة السامانية ذات الاعتداد القومي والتي يقول المؤرخون إنها تنتسب إلى "بهرام جوبين" الزعيم الساساني. ويُقال أن جدها "سامان" قد عاصر عهد هارون الرشيد وكان مجوسياً في بداية الأمر[4].

وكانت هذه الأسرة تبدي رغبة عظيمة في إحياء ما لا يتعارض مع الإسلام من السنن والآداب والتقاليد الإيرانية القديمة[5].

وفي ظل الأوضاع ترعرع الفردوسي، فتفتحت عيناه على الإسلام من جهة، وعلى النزعة نحو التراث من جهة أخرى، ولا شك أن هذا قد ترك أثراً بارزاً عليه، وأخذ ينمو في نفسه انشداد كبير نحو الحضارة الفارسية القديمة، وتفجير في روحه رغبة كبيرة نحو تخليد التراث الفارسي بالطريقة التي لم يكن يجيدها غيره آنذاك ألا وهي لغة الشعر.

ورغم كل ما كان لدى الفردوسي من نزعة قومية واعتزار بالماضي الإيراني، وتأكيد على إحياء اللغة الفارسية والتراث الفارسي بواسطة اللغة الشعرية، إلا أنه لم يتنصل عن دينه الإسلامي، رغم كل ما قيل على هذا الصعيد من قبل الكثيرين، فهي أقاويل تكذبها الشاهنامة نفسها، لاسيما وأن أول دروسها وآخرها دروس في الثناء على الله تعالى، والتحدث عن التوحيد، فالفردوسي يؤكد وبلغة شبيهة بلغة الفلاسفة أن الله تعالى خالق الروح، والعقل، والزمان، والمكان، ومالك الشمس،

(3) الكتاب السابق، مقال **رؤية الفردوسي للعالم**، غلام علي رعدي، ص. 172.
(4) **المصدر السابق**، ص.176.
(5) **المصدر السابق**.

والقمر، وزحل، والزهرة، ورب السماوات والعالمين، وإنه الرب الذي يشهد على وجوده التراب، والهواء، والماء، والنار، وكافة العناصر. كما يتحدث بلغة العرفان عن أن الله أوجد العالمين، واللوح، والقلم بكلمة "كن"، وأنه غير محتاج، وقدير، ولا شريك له ولا شبيه[6].

وفي نفس للشهنامة، لم يعبر عن إيمانه بالله تعالى فقط، وإنما هناك العديد من الأبيات التي يعبر فيها عن اعتقاده بالرسول محمد ﷺ، والقرآن، والدين الإسلامي ويشيد بيت الله الحرام والكعبة المشرفة[7].

وهكذا نجد تفاهة الاتهامات التي وجهتها بعض المصادر للفردوسي مثل القرمطة، والباطنية، والمجوسية وغيرها. وقد ورد هذا الصعيد في المقدمة النثرية للشاهنامة إن الفردوسي قد اتهم لدى السلطان محمود الغزنوي بالقرمطة، فلما بلغ الفردوسي ذلك، انطلق نحو السلطان ووقع على رجليه قائلا : إنها تهمة كاذبة ولست قرمطيا. فرق له السلطان، إلا أنه قال له : إذا كان ولابد فاغرب عني لكي لا أراك[8]. ولو صحت هذه الواقعة فإنها تشير إلى ما كان يحركه خصومه من مؤامرات ودسائس للإيقاع به.

الخلفية التاريخية للشاهنامة

يبدو أن كتابة ما يُعرف بـ"الشاهنامة"[9] كان أمراً شائعاً لدى الكتاب الإيرانيين خلال أواخر العصر الساساني وبداية العصر الإسلامي. وقيل بهذا الشأن أن الملك الساساني خسرو برويز قد أمر بجمع الأساطير الإيرانية التي كانت تتناقلها الأفواه أو مبعثرة هنا وهناك، في كتاب واحد، وقيل أيضاً إن ذلك قد جرى في عهد حفيده يزدجرشهريار الذي حكم إيران خلال الفترة 632-651م. ولكن لا يوجد هناك مصدر يتحدث عن هذا الكتاب أو المصير الذي آل إليه.

---

(6) حافظ محمود حان، **في معرفة الفردوسي**، ترجمة د. شاهد جوهدري، ص. 200.

(7) **المصدر السابق**، ص. 202.

(8) الكتاب السابق، مقال **دين الفردوسي ومذهبه**، محمد محيط الطباطبائي، ص. 521.

(9) الشاهنامة : كلمة فارسية مركبة من مقطعين، الأول "شاه" ويعني الملك والثاني "نامه" ويعني رسالة. وهي تعني بالمصطلح العربي رسالة الملوك أو سيرة الملوك.

وقد أطلع العالم الإسلامي على الأساطير والقصص الإيرانية من خلال بعض المعربين الإيرانيين، ويقف ابن المقفع[10] على رأسهم. ومن أشهر الكتب التي ترجمها ابن المقفع كتاب : **كليلة ودمنة**. كما قيل أنه قد ترجم كتاب **سيرة الملوك** إلا أن هذه الترجمة قد فقدت كما هي الحال بالنسبة للأصل الفارسي[11].

وتُعد شاهنامة أبي المؤيد البلخي الكاتب والشاعر المعروف في مطلع القرن الهجري الرابع، أول كتاب في "سيرة الملوك" لدينا حوله معلومات واضحة. وأبو المؤيد البلخي هذا هو نفسه الذي نظم لأول مرة قصة "يوسف وزليخا" بالفارسية، كما له كتاب تحدث فيه عن عجائب مخلوقات البر والبحر، وعرفت الشاهنامة التي ألفها بـ"شاهنامة المؤيدي". لكنها هي الأخرى لم تكن أحسن حظاً مما سبقها، فقد ضاعت بعد القرن السادس الهجري ولم يعثر لها على خبر[12].

وكتبت بعض الكتب نظماً ونثراً بالفارسية في القرنين الهجريين الثالث والرابع. كانت ذات صلة أيضاً بقصص الأبطال الإيرانيين القدماء، مثل "غرشاسب نامه" والتي يعتقد أنها نفس شاهنامة المؤيدي، وفي مطلع القرن الرابع الهجري ظهرت إلى الوجود شاهنامة شعرية لشاعر يدعى مسعود المروزي لم يصل إلى أيدينا منها سوى أربعة فقط[13]. وتعد الشاهنامة المعروفة ب شاهنامة أبي منصوري أهم الشاهنامات في تلك الفترة. وهي شاهنامة نثرية قيل إنها ألفت في عام 346هـ بناء على أمر من قائد جند خراسان[14].

وبعيد شاهنامة أبي منصوري ترجم كتابان من العربية إلى الفارسية وهما : **تفسير الطبري، وتاريخ الطبري**[15]، تطرقا إلى شيء من التاريخ الإيراني القديم، ولا شك في أن الفردوسي قد اطلع على هذه الكتب الثلاثة التي ذاعت في أيامه، وهناك تفاوت رئيسي بين شاهنامة أبي منصور وتاريخ الطبري (البلعمي) يتمثل في أن الأولى

(10) عبد الله بن المقفع. قتله والي البصرة عام 142هـ بأمر المنصور العباسي لأسباب سياسية.
(11) علي دهباشي، الفردوسي والشاهنامة، مقال **الفردوسي ومكانته**، مجتبي مينوي، ص. 532.
(12) الكتاب السابق، مقال **حديث حول الشاهنامة**، د. ذبيح الله صفا، ص. 300.
(13) الكتاب السابق، **مقال الفردوسي وشعره**، محمد علي جمال زاده، ص. 108.
(14) **الفردوسي ومكانته**، ص. 532.
(15) عُرف **تاريخ الطبري** المترجم إلى الفارسية بتاريخ البلعمي نظراً لترجمته تحت إشراف الوزير الساماني أبي علي البلعمي.

اختصت بتاريخ ملوك إيران وانفردت بالحديث عن التراث الإيراني، في حين كان تاريخ الطبري عبارة عن سرد لتاريخ كافة الملوك والأمم قبل الإسلام.

وانبرى خلال تلك الفترة شاعر من شعراء البلاط الساماني يدعى "الدقيق" لنظم شاهنامة مستوحاة من شاهنامة أبي منصوري النثرية، بتشجيع من الأمير الساماني نوح بن منصور (365-378هـ) إلا أنه لم يكد ينهي 990 بيتا منها حتى اغتاله غلامه عام 368هـ وهو في ريعان الشباب، فانبرى الفردوسي لإكمال ما لم ينجح الدقيق في إكماله.

ويتساءل البعض : هل أن الفردوسي قد صاغ ملحمته الشعرية اعتماداً على شاهنامة أبي منصوري ؟

ويجيب الأستاذ مينوي : أنا لا أدري، وليس لدي وسيلة للقطع بذلك، ولكن عندي كتاب اسمه **غرر أخبار ملوك فارس وسيرهم** منسوب إلى أبي منصوري الثغالبي[16] وقد أشار إلى شاهمانة أبي منصوري، ويبدو أنه كانت لديه نسخة منها، وأنا أحتمل أن جل ما جاء في كتابه، استخرجه من هذه الشاهنامة..."[17]. ويريد منوي أن يقول بأن شاهنامة أبي منصوري المصدر الوحيد الذي كان قد انفرد بإيران ما قبل الإسلام آنذاك، وأن لابد من اعتماده على مصادر تاريخية أخرى كمصنفات الطبري وابن خرداذبه.

ملامح الشاهنامة

الشاهنامة ليست أفضل وأسمى للفصاحة الأدبية الشعرية فحسب، وإنما هي إمام في النظم والنثر الفارسيين. وهي بإيجاز كتاب أدبي حافل بالملاحم الوطنية، وفنون الفصاحة والبلاغة، وكنز من المفردات الفارسية[18].

---

(16) أبو منصور الثعالبي النيسابوري (961م – 1038م)، أديب ولغوي ومؤرخ عباسي، لديه الكثير من المصنفات أهمها : **يتيمة الدهر في شعراء أهل العصر، وفقه اللغة وكتاب الأمثال.**

(17) **الفردوسي ومكانته**، ص. 534.

(18) الكتاب السابق، مقال **القيمة الأدبية للشاهنامة**، د. إسماعيل حاكمي، ص. 116.

وتبدأ الشاهنامة وطبقاً لما هو متعارف آنذاك باستمداد العون من الله تعالى لإنجازها وهو ما يعرف بالديباجة. والديباجة نوع من البيان الشعري في قالب الدعاء والتضرع. وتتحدث الشاهنامة خلال تلك الديباجة عن خلق العالم، وخلق الناس، ووصف السماء والشمس والقمر، ومن ثم امتداح الرسول ﷺ وأهل بيته (ع)، وتنتهي بمدح السلطان محمود الغزنوي.

وأسلوب بيان الفردوسي في الشاهنامة بسيط وواضح، وموجز، وبعيد كل البعد عن التزويق اللفظي والحشو الزائد للعمل. وقد وصل إيجازه فيها إلى حد الإعجاز. وظهرت القصص في أدق صورة، وأروع عبارة مع احتفاظها بسلامتها التاريخية. وهذا ما يعبر – في الحقيقة – عن الأمانة والنزاهة اللتين كان عليهما الفردوسي، ناهيك عن عبقريته في الحفاظ على روح النص من جهة، وروعة الشعر وجمال الإيقاع من جهة أخرى. ولعل الذي صد عن الشاهنامة الانقراض والضياع – الذي كان مصير الشاهنامات الأخرى – هو قوة بيانها وجزالة عبارتها[19].

وهي في حقيقة الأمر ليست كتاب قصة وتاريخ وأدب فحسب، بل موسوعة كبرى في الفلسفة، والأخلاق والحكمة، والعقائد وغيرها أيضاً. كما أنها لم تنحصر ضمن تصوير جانب أو شكل واحد من أشكال الحياة الإيرانية القديمة. وإنما صورت لنا وبأجمل صورة وأروع كلمة، الرسوم والآداب والعادات والتقاليد القديمة أيضا كالزواج، والسفارة، وحيل الحرب، ومعاملة الأسرى، وأسلوب كتابة الرسائل، وطريقة استخدام المعدات الحربية وآلات القتال والعلاقات التي كانت قائمة بين الأمم والدول وغيرها من الشؤون التي لا مجال لذكرها[20].

ومما امتاز به الفردوسي في الشاهنامة، عفة اللسان، وبعد الرأي، ورقة القلب، ولطافة الحس، وسلامة الذوق، وحكمة الطبع. وقد حاول أن يفهمنا من خلال شاهنامته أن من يزرع العمل السيئ لا يجني إلا سوءاً، والطريق الأعوج لا يوصل إلى الهدف[21]. وذلك يعد الإيمان بالأصول الأخلاقية، إحدى أعظم خصال الفردوسي التي تجلت في شاهنامته. فهو لم يأت فيها بأي لفظ ركيك ولا كلام

---

(19) الكتاب السابق، مقال **حديث حول الشاهنامة**، د. ذبيح الله صفا، ص. 304.

(20) الكتاب السابق، مقال **شاهنامة الفردوسي**، د. جلال الدين همائي، ص. 591.

(21) الكتاب السابق، مقال **حول الفردوسي والشاهنامة** ضياء الدين سجادي، ص. 280.

مستهجن. وقدم نصائحه القيمة بعبارة بليغة لا يسع المرء سوى التأثر بها[22]. ولذلك فقد حول الكثير من أبيات الشاهنامة إلى أمثال تتناقلها ألسن الإيرانيين[23].

وانعكست الروح الأخلاقية التي كانت لدى الفردوسي، على شخصيات ملحمته، فنلاحظ أن جوهر عقائد ملوك وأباطرة وأبطال الشاهنامة لا يختلف عن مبادئ العقائد الإسلامية، رغم أن هذه الشخصيات كانت تعيش في عصور ما قبل الإسلام. فنشاهد فيها عقائد شبيهة أو قريبة من العقائد الإسلامية كالإيمان بالله الواحد المنزه، والقضاء والقدر، ويوم البعث والنشور. فالفردوسي لم يكن جاهلاً عند نظم الشاهنامة بالأخبار الإيرانية القديمة والعقائد التي كان عليها ملوك إيران، غير أن عقائد المجتمع الإسلامي أملت عليه أن يضفي على شخصيات ملحمته ما ينسجم مع الخلق والعقائد الإسلامية[24].

أما حول واقعية أم عدم واقعية شخصيات الشاهنامة، فقد سعى بعض المتأخرين أن يطابقوا بين الأحداث الواردة في الشاهنامة وبين الوقائع ذات الصلة بالعصر الأخميني (الهخامنشي). ولذلك اعتبروا الملوك الذين تحدثت عنهم الشاهنامة، نفس ملوك ذلك العصر، غير أن هناك من يقول أن شخصيات مثل جمشيد وفريدون، وكاووس، شخصيات أسطورية آرية مشتركة بين إيران والهند. وأنها ترجع إلى مرحلة ما قبل الهجرة الآرية إلى إيران والهند[25].

وليست هناك وثيقة تاريخية تؤكد على وجود حقيقي لملوك الشاهنامة. ويبدو أن الفردوسي نفسه كان مدركاً لهذه الحقيقة، حيث نراه عند إشارته إلى أبيات الدقيق يقول : "فسانه كهن بود ومنثور بود"، أي أنه يشير إلى أسطوريتها. ويقول بعض الباحثين : "إن هؤلاء السلاطين ليس لهم أي وجود خارجي، ولو كان لهم

---

(22) **موسوعة دهخدا**، طيل الفردوسي.

(23) علي دهباشي، الفردوسي والشاهنامة، مقال **القيمة الأدبية للشاهنامة**، د. إسماعيل حاكمي، ص. 118.

(24) الكتاب السابق **مختلف العقائد في الشاهنامة**، د. عبد المجيد بدوي، ص. 57.

(25) مجتبي مينوي، **فردوسي والشعراء**، ص. 12.

(26) علي دهباشي، الفردوسي والشاهنامة، مقال **الفردوسي وشعره**، محمد علي جمال زاده، ص. 94.

وجود خارجي، فإن زمانهم، ووقائع حياتهم، وأعمالهم، تختلف كلاً أو بعضاً مع ما ورد في الكتب العربية والفارسية، وإنني على يقين من أن هؤلاء لا تربط بينهم أية صلة قرابة، ولم يعيشوا في عصر واحد.

وينظر البعض إلى الشاهنامة كتراجيديا وإلى الفردوسي ليس كأعظم أستاذ التراجيديا في الأدب الإيراني فحسب، وإنما هو في مستوى سوفوكلس، ويوري بيدس، وشيكسبير[27]. والتراجيديا كما وصفها أرسطو في كتاب **البوطيقا** بأنها عبارة عن تقليد ومحاكاة لعمل ضخم متكامل الأحداث، يستثير شفقة المتفرجين، وينفث عن انفعال الخوف لديهم وتترتب أحداثه بشكل معين هو الحبكة، وهي أهم عناصره. وقال شوبنهاور بأن التراجيديا أو المأساة هي الفن الذي يعكس الجوانب المفجعة في الحياة التي تتمثل في الآلام الإنسانية التي تجل عن الحصر، وفي السقوط الذي يتردى إليه في النهاية كل العادلين والأبرياء. وإزاء ذلك لم يعد أمام الإنسان من سبيل لتغيير هذا المصير المحتوم إلا بتصويره وتمثيله. فبالفن العظيم يكون الخلاص من هذه الحياة المحكوم علينا بها[28].

وقد تصدق التراجيديا على بعض فصول الشهنامة لاسيما الموقف الذي اصطدم به البطلان الأب والابن، رستم وسهراب – ومقتل الإبن على يد الأب دون أن يعرف أحدهما الآخر. وكذلك الموقف الذي التقى فيه العملاقان رستم واسفنديار ومقتل الأخير على يد الأول، إذ تُعد مثل هذه الاصطدامات من أعمق الصراعات النفسية في المنظومة، والتي يمكن أن تقدم لنا تراجيديا واقعية تطفح بالعناصر المأساوية البليغة ويعتقد الفيلسوف الألماني هيغل أن أعظم التراجيديات هي تلك التراجيديا التي يكون موضوعها صراعاً بين فئتين أو جانبين يرى كل منها نفسه على حق فيه، ثم تلحق المأساة بالجانبين كليهما[29]. وقد ينطبق هذا الوصف على بعض صراعات الشاهنامة.

أما عن طبيعة رؤية الفردوسي للتاريخ في ملحمته، فيتحدث عنها الدكتور عباس زرياب حينما قارن بين أثري الفردوسي والطبري، قائلاً : "إن فهم الفردوسي

---

(27) الكتاب السابق، **مقال الفردوسي أستاذ التراجيديا**، د. محمود صناعي، ص. 309.

(28) عبد المنعم الحفني، **المعجم الشامل للمصطلحات الفلسفية**، ص. 719.

(29) **مقال الفردوسي أستاذ التراجيديا**، ص. 328.

للتاريخ ذو طابع ملحمي في قالب ملحمة أمة ما: هذه الأمة في قلب العالم، والأمم الأخرى تحيط بها وتطوقها وتنظر إليها بعين ملؤها الاحترام. والتاريخ من وجهة نظره لا يبدأ بكيومرث أول أمبراطور إيراني وعالمي وعظمة تاريخ العالم تتمثل في عظمة تاريخ إيران، وأفول عظمة إيران تعني أفول عظمة العالم... فالفردوسي يفهم التاريخ على أنه ملحمة الشعب الإيراني ولا يمكن للملحمة أن تكون مستمرة كالتاريخ... ويمكن أن نقيس هذا الفهم الذي كان عليه الفردوسي بالفهم الذي كان عليه المفكر الألماني الشهير شبنغلر الذي يرى أن تاريخ العالم لا يمكن أن يقال عنه أنه بدأ من منطقة معينة وانتهى إلى عصرنا الراهن. بل إن التاريخ هو المدنيات والحضارات المنفصلة والمستقلة عن بعضها. ولكن حضارة شخصية حية تتمتع بخصائص مستقلة، أي أنها كالكائن الحي الذي لديه مراحل حياته خاصة به تبدأ بالولادة والطفولة والصبا، وتمر بالبلوغ والشيخوخة، وتنتهي بالموت، وإذا كان هناك شبه بين الحضارات المختلفة، فهو في الصورة لا غير، مثل أي شبه بين كائن حي آخر...ومن له إطلاع على آراء شبنغلر ويقرأ الشاهنامة يدرك أن الحضارة التي نشأت في إيران على يد كيومرث وهوشنغ وطمورت وجمشيد، تعد المرحلة الطفولية للحضارة، ثم وصلت بعد انقضاء فترة متأزمة إلى مرحلة الصبا على يد فريدون وايرج ومنوجهر، ثم بلغت فترة الشباب في عهد كاووس وكيخسر ورستم، وبلغت المرحلة العقلانية وفترة الكهولة بظهور زرادشت وغشتاسب، وشهدت هذه المرحلة ذروتها في عصر الساسانيين سيما في عهد انوشيروان. ثم بدأت بعد خسرو برويز فترة الضعف والانحطاط بشكل سريع، وماتت تلك الحضارة في معركة القادسية..."[30]. وخلاصة ما يريد أن يقوله الدكتور زرياب أن الشاهنامة ليست تاريخاً وإنما هي تعبير عن المصير والتقدير، أي أننا نشاهد فيها الأحداث والوقائع مصيراً محتوماً ومقدراً، وهو ما يمكن أن يلتقي مع التعريف الذي قدمه شوبنهاور للتراجيديا.

ومهما قيل من تحليل ومهما طُرح من رأي، فقد استطاع الفردوسي من خلال ما يقرب من 60 ألف بيت شعري على وزن عروضي واحد – البحر المتقارب – أن يقدم

---

(30) علي دهباشي، الفردوسي والشاهنامة، مقال **الفردوسي والذبري**، د. عباس زرياب الخوتي، ص ص. 249-251.

أروع الأساطير العالمية بالاستعانة بفكرة الخلاق الرائع ويعرضها في إطار مدهش وإيقاع أخاذ، بحيث أصبح هذا العمل الأدبي الكبير مُلهماً لعدد كبير من الشعراء والمفكرين عبر مختلف العصور، حتى أن المستشرق الإنجليزي كوييل (Cowell) قال فيها : "لقد استلم اوغسطوس روما من الآجر وسلمها من المرمر. كذلك الفردوسي وجد بلده بدون أدب تقريباً، فسلم إليه الشاهنامة التي لم يستطع الأدباء من بعده سوى تقليدها، دون أن يتفوق أحد عليها. إنها ملحمة بإمكانها أن تنافس كل أثر، ولا نظير لها في آسيا كلها مثلما هو حال ملاحم هوميروس في أوربا"(31).

موقف السلطان محمود من الشاهنامة

عندما أسقط السلطان محمود بن سبكتكين الغزنوي الدولة السامانية في 389هـ كان الفردوسي قد أمضى حوالي عشرين عاماً في نظم الشاهنامة، والتي أكملها خلال ثلاثين عاماً كما أشار هو إلى ذلك في الشاهنامة نفسها. وعندما فرغ الفردوسي منها عام 401هـ حملها إلى البلاط الغزنوي بعد أن اقترح عليه ذلك الوزير الإيراني أبو العباس الفضل بن أحمد الأسفرايني. ولكن الحظ لم يقف إلى جانب الفردوسي إذ سرعان ما غضب السلطان محمود على هذا الوزير وأودعه في السجن ثم قتله وعين بدلاً منه الحسن الميمدي الذي قيل أنه لم يكن يتعاطف مع اللغة الفارسية(32).

وقال البعض إن الفردوسي قد بعث بنسخة من الشاهنامة في 12 مجلداً إلى السلطان الغزنوي في غزنين ولم يذهب بنفسه إليه. وهذا الأمر بعيد الاحتمال لعدم وجود مصدر مؤيد ذلك من جهة، ومن جهة أخرى كيف يمكن للفردوسي أن يبعث كتاباً بهذه الأهمية إلى سلطان متغطرس مغرور أوصله شعراء البلاط إلى مقام الربوبية، دون أن يذهب معه ولو على سبيل نيل الصلة والجائزة ؟(33).

وورد في "**تاريخ سيستان**" لمؤلف مجهول أن الفردوسي أخذ يقرأ الشاهنامة على السلطان محمود لعدة أيام. وعندما فرغ منها قال له السلطان : ليس فيها شيء عدا

(31) الكتاب السابق، مقال **كلمات حول الفردوسي والشاهنامة**، ص. 276.

(32) الكتاب السابق، مقال **الشاهنامات وشاهنامة الفردوسي**، د. محمد روشن، ص. 232.

(33) الكتاب السابق، مقال **الفردوسي وشعره** محمد علي جمال زاده، ص. 99.

حديث رستم، وفي جيشي ألف رجل كرستم ! فأجابه الفردوسي : أطال الله عمر السلطان، أنا لا أدري كم في جيشك من رستم، لكن الذي أدريه أن الله لم يخلق عبداً كرستم ! فالتفت السلطان على وزيره قائلا : لقد نال مني هذا الصعلوك ![34].

وقيل أيضاً أن السلطان قدم له جائزة متواضعة لا تتناسب مع عظمة الشاهنامة، الأمر الذي أغضب الفردوسي وبعث في نفسه الاستياء، ولذلك قسم تلك الجائزة بين حمامي وفقاعي. وحينما سمع السلطان بذلك غضب غضباً شديداً وأمر بقتل الفردوسي. فلجأ الفردوسي إلى هرات واختبأ فيها لمدة ستة أشهر، ثم سافر من هناك إلى طوس ومنها إلى طبرستان فأضاف إلى الشاهنامة مائة بيت في هجاء السلطان محمود وذكر النظامي العروضي أن تلك الأبيات قد فقدت فيما بعد ولم يبق منها سوى ستة[35].

ويُعتقد المستشرق الشهير "نولد" أن ذلك الهجاء لم ينشر في حياة الفردوسي ولم يبلغ مسامع السلطان محمود، وإلا لما سلم الفردوسي من سطوته[36].

وذكر المؤرخون العديد من الأسباب التي دعت السلطان محمود إلى عدم الاحتفاء بالشاهنامة ومنها شيعية الفردوسي أو معتزليته، ومدحه للأبطال الإيرانيين، وسعي الحاشية والخصوم لدى السلطان.

بينما يعتقد الدكتور الرياحي أن السبب الرئيسي هو أن السلطان محمود لم يكن يفقه اللغة الشعرية[37]. غير أن المعروف عن السلطان محمود أنه كان يغدق الأموال ويخلع على الشعراء، حتى قيل أنه قد اجتمع في بلاطه مائة شاعر. وأنه كان ينفق سنوياً 400 ألف دينار على الشعراء والعلماء. وأورد العنصري أنه كان يهدي عن كل قصيدة ألف مثقال من الذهب. ويقول الفرضي أنه لكثرة ما أعطاهم من دنانير، أصبح الدينار لا قيمة له عندهم[38] ! وهنا لابد أن يثار السؤال التالي : إذن لماذا وقف السلطان محمود هذا الموقف المشين إزاء شعر الفردوسي، وهو أعظم بكثير من شعر الآخرين ؟

(34) الكتاب السابق، مقال **الشاهنامات وشاهنامة الفردوسي**.
(35) الكتاب السابق، مقال **رؤية الفرودسي للعالم**، غلام علي رعدي.
(36) الكتاب السابق.
(37) الكتاب السابق، مقال **أسطورة الفردوسي ومحمود**، د. محمد أمين الرياحي، ص ص. 7-23.
(38) **نفس المصدر**.

ويجيب الدكتور الرياحي على هذا السؤال قائلا : الحقيقة أن كل هذا لا يدل على أن محموداً كان محباً للشعر ويفقه لغة الشعر. فهو كان بحاجة إلى تلك القصائد لأنها تمدحه. فالأموال التي كان يغدقها على الشعراء، هي في الحقيقة أموال للدعاية والإعلام. غير أن الفردوسي كان شخصية أخرى، لم يكن من نوع الغرضي ولا العنصري[39]. وهكذا لا يعتقد الرياحي وآخرون أن شيعية الفردوسي وسنية السلطان محمود هي العامل الكامن وراء ما لقيه الفردوسي وشعره من جفاء، وذلك لأن السلطان قد زوج إحدى بناته للأمير الشيعي منوجهر بن قابوس. كما أنه كان يبعث الصلات والجوائز إلى الشاعر الشيعي "الغضائري" من غزنة إلى الري.

الشاهنامة بإيجاز

من الصعوبة جداً تقديم خلاصة بحجم خلاصتنا هذه لملحمة مؤلفة من حوال 60 ألف بيت شعري، غير أننا وجدنا من الضروري تقديم هذه الخلاصة للقارئ الكريم لكي تكون لديه صورة ولو مجملة عن الشاهنامة. وتضم الشاهنامة في الحقيقة أربع أساطير مسهبة وأساسية وهي : ايرج، ورستم وسهراب، ورستم واسفنديار، وسياء ش وفيها قصص أخرى فرعية مثل: فريدون والضحاك، وزال ورودابه، وبيجن ومنجية.

وطبقاً للشاهنامة، فقد خلق الله تعالى – أول ما خلق – رجلاً وامرأة هما "مشية" و"مشيانة"، ثم وُلد بعد عدة أجيال أول أمبراطور في العالم. وتلاه عدد من الأباطرة والملوك، حيث أخذ العالم في عهودهم يسير باتجاه التحضر، وراحت تلك الاختراعات والاكتشافات، كاكتشاف النار، واختراع اللغات والخطوط، وصهر الحديد، وصناعة الأسلحة، ونسج القماش، والخياطة، والبناء، والطبخ، والزراعة، وتدجين الحيوانات، وبناء السفن، والبراعة في الطب.

وتتحدث الشاهنامة عن شخص يدعى "جمشيد" كان يدعو الناس إلى الله، فقبض عليه سلطان جائر يدعى الضحاك فقتله. وقبل إبليس كتفي السلطان فظهر عليهما ثعبانان، ولم يتمكن أحد من اقتلاعهما على كتفيه، وتقرر أن يقدم لهما في

---

(39) **نفس المصدر**، ص. 238.

كل يوم دماغا إنسانين لتهدئتهما. ولذلك راح السلطان يقتل في كل يوم اثنين من الناس ليقدمهما طعاماً للثعبانين. وكان من بين القتلى رجل يدعى "اثبين" (في الكتب العربية آثفيان) وهو من سلالة الملوك، فهربت زوجته وابنه زفريدونس خوفا من سطوة الضحاك واحتميا بجبل البرز. وكان هناك رجل حداد يدعى "كاوه" له 18 ولداً، قتل الضحاك 17 منهم وقدم أدمغتهم للثعبانين. وعندما قبض الضحاك على الابن الأخير، فقد كاوه صبره، وذهب إلى البلاط طالباً إطلاق سراحه. غير أن كاوه لم يكتف بإطلاق سراح ولده الأخير، وإنما أخذ يدعو الناس إلى الثورة على السلطان الجائر، وانضم إليه خلق كثير، واتجهوا جميعاً نحو جبل البرز. وأمروا فريدونا عليهم. وتمكن فريدون من الإطاحة بالضحاك وتقلد زمام الأمور.

وقسم فريدون سلطانه في أواخر عهده بين أولاده الثلاثة، فأصبحت إيران – وهي القسم الأعظم – من نصيب ابنه الأصغر "ايرج" الأمر الذي أثار حفيظة أخويه "سلم" وسطوراس فقاما بقتل أخيهما.

وكانت إحدى نساء غيرج حبلى، فأنجبت بنتاً/ كبرت وتزوجت، فأنجبت هي الأخرى مولوداً يدعى "منوجهر" فرباه جد أمه – أي فريدون– لكي يثأر لولده "ايرج" من ولديه "سلم" و"طورا" وفعلاً أفلح منوجهر في قتلهما. نشبت إثر ذلك حروب ومعارك دامية بين إيران وطوران.

وولد ل "غرشايب" أو "سام" الذي كان بطل العالم في عهد "منوجهر" ولد اسمه "دستان" وسُمي باسم "زال" أيضاً لأنه أبيض الشعر. وتزوج دستان بفتاة من ذرية الضحاك تدعى "رودابه" فأنجبت ولداً اسمه "رستم".

وعاش رستم في زمن أمبراطور إيران المسمى "كاكاووس" وقد وقع هذا الأمير أسيراً في مازندارن، فهب إليه رستم وأنقذه من الأسر في ملحمة قتالية رائعة. كما وقع في الأسر ثانية في هاماوران، فانطلق إليه رستم وخلصه من الأسر، وتزوج كيكاووس ب "سوادابه" ابنة سلكان هاماوران وجاء بها إلى إيران.

وخلال هذه البرهة التاريخية جرت وقائع قصة سهراب فقد تزوج "رستم" بفتاة تدعى "تهمينة" بنت ملك : "سمنجان"، ولم يمض معها سوى ليلة واحدة حتى عاد إلى إيران، وأنجبت تهمينة ابنا أطلق عليه اسم "سهراب" الذي تحول بمرور الزمن إلى بطل شديد المراس، وقلده ملك "طوران" – واسمه افراسياب– منصب قيادة الجيش وبعثه إلى إيران لحرب رستم وتقابل الأب "رستم" والابن "سهراب" في مبارزة عجيبة دون أن يعرف أي منهما الآخر، ورغم أن الابن كان يعلم أن له أباً اسمه رستم. وقتل الوالد ابنه في نهاية المطاف فكانت صدمة عنيفة للأب حينما علم أنه قد قتل ابنه! وغضب رستم على الامبراطور كيكاووس الذي لم يخبره بأن سهرابا ولده رغم علمه بذلك خرج من إيران حانقاً متوجهاً إلى سيستان.

وكان لكيكاووس ولد جميل اسمه "سياوش" وقعت زوجة أبيه "سوادابه" في غرامه، فطلبت منه الوصال فأبى ذلك، فاتهمته لدى الأمبراطور فأقسم لدى أبيه أنه برئ من ذلك فصدقه أبوه. وسئم سياوش تلك الأوضاع فخرج من إيران قاصداً "طوران" فتزوج بـ "فرنجيس" بنت الملك افراسياب ملك طوران، غير أن هذا الملك قام بقتل سياوش في آخر المطاف. وخلف سياوش ابنين هما "أفرود" الذي قُتِل هو الآخر، و"كخيسرو" ونشبت في عهده معارك ضارية مع إقليم "طوران" قُتل خلالها ملك افراسياب.

واعتزل كيخسرو الملك بعد فترة، وأصبح "لهراسب" ومن ثم "غشتاسب" على إيران. وفي هذه البرهة الزمنية ظهر "زرادشت" وآمن به "غشتاسب"، و"اسفنديار" البهلوان. وزحف اسفنديار نحو سيستان لقتال رستم، إلا أنه قتل على يد رستم.

وبهزيمة داديوش (داريوس) الثالث أمام الاسكندر المقدوني في معركة غيسوس، ينتهي عهد الدولة الكيانية، ثم يبدأ ذلك في إيران عهد جديد هو عهد الدولة الاشكانية، غير أن الشاهنامة اكتفت بعدد من الأبيات وعدد من أسماء الملوك الاشكانيين، وتنفرد الشاهنامة بعد ذلك – أي بدءاً باردشير بابكان وحتى نهايتها – بالحديث عن الدولة الساسانية. ورغم أن هذا الجزء من الشاهنامة يضم حشدا من الأساطير وقصص الغرام والبطولة، إلا أنه يحفل أيضاً بالوعظ والنصيحة والحكمة.

لقد صاغ الفردوسي في الشاهنامة الكثير من الأمثال والحكم العربية – بل وبعض الآيات والأحاديث – أمثالاً فارسية، وبلغة فارسية موجزة وفصيحة ومعبرة عن روح المثل العربي أروع تعبير، ومنها على سبيل المثال :

- الآية : واخفض (لهما جناح الذل من الرحمة)

– تهتمن بيامد بكسر د بر
به خوامش بر شاه بيروزكر

- الحديث النبوي "خير الأمور أوسطها"

– به كار زمانه ميانه كزين
جو حواهي كه يابي همه آفرين

- الحديث النبوي "الدنيا مزرعة الآخرة"

– يكى مزرعه آن جهان است اين
نظر بر كشاى زحقيقت ببين

- إذا جاء القدر عمي البصر

– قضا جون زكردون فروهشت بر
همه زيركان كور كردند وكر

- طلب البعير قرنين فأضاع الأذنين

– كه خر شد كه خواهد زكاوان سر
به يكبار كم كوش از دو سر

- من حفر بئراً لأخيه وقع فيه

– كسى كو به ره بركند زرف جاه
سزد كركند خويشتن رانكاه

- العجلة من الشيطان

– شتاب ويدي كار اهريمن است
يشيماني ورنج جان وتن است

• الحق مر
– نكر تاجه كويد سخنكوي بلخ
كه باشد كفتن راست تلخ

• جوع كلبك يتبعك سمن كلبك يأكلك
– سك آن به خواهنده نان بود
جو سيرش كنى دشمن جان بود

• سيد القوم خادمهم
– جه كفت آن سنحكوي با فروهوش
جو خسرو وشدى بندكي رابكوش.